VOLUME 3 NUMBER 2

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMĪYA

DECEMBER 1962

Published by
THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH, INDIA

MAJALLA-I 'ULUM-I ISLAMIYA

Vol. 3 December 1962 No. 2

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Miskawaih Zindagi aur tasnifat (Miskawaih, his life and works) by Dr M Abdul Haq Ansari In this article the author gives a complete account of Miskawaih's (d 421 A H) life and career, and introduces his main works giving a complete list of his writings, extant or lost

Ghazali ki Kitab al-Madnun bihi 'ala ghayr ahlihi (Ghazali's *al-Madnun*) by Dr. Sabih Ahmad Kamali This essay presents a study of Ghazali's *Madnun* in the context of the doctrine of the esoteric character of knowledge to which many thinkers in the Muslim world have lent their authority. Beginning with a brief account of the variety of forms in which that doctrine appealed (or failed to appeal) to the Muslim mind the writer analyses the *Madnun* with special reference to the impact it had on some of the greatest or the most authoritative thinkers and scholars ('Ulama) of later times On the whole, the present writer finds himself in agreement with some recent research that points to the authenticity of this *Madnun* in contrast to the 'minor' *Madnun* which has also been attributed to Ghazali (in naive fashion) by some authors

Kulliyyat-i-Sa'i by Dr S A H Abdi Sa'dullah, pen-named Sa'i, was the librarian of Prince Shah Shuja' 1616—1660), the second son of Shah Jahan (1628 - 1658) He was not only a Persian poet and prose-writer, but also a master of Sanskrit and author of several books in Hindi But no mention has been made of him by any biographer An attempt has been made by the author of

this article to give an account of Sa'i's life, based on his own works, and to introduce the unique manuscript of his *bayaz* discovered by him.

Maulana Rumi ke Turki ash'ar (Turkish verses of Maulana Rumi) by Dr. N. Akmal Ayyubi : Maulana Jalal ud-Din Rumi is well-known all over the world for his Persian poetry. This is, however, a less known fact that he also composed verses in Turkish. The present article is a critical edition of his Turkish verses which is based on six manuscripts of his *Diwan* preserved in the Maulana Azad Library of Aligarh Muslim University The article contains the Urdu translation of the verses and is preceded by a short introduction.

'Urfi ke ghair ma'ruf qit'at by S Na'im ud-Din The unknown *qit'as* of 'Urfi are reproduced from a MS preserved in the Osmania University Library. The *qit'as*, furnish some new data on 'Urfi's life and throw light on his personality and his relations with his contemporaries

Nazari-bar Lama'at-i-Iraqi : by Dr Y. D Ahuja A discussion of the mystical ideas presented in the *Lama'at* of Fakhr ud-Din Ibrahim (d 1287 A D) pen-named Iraqi preceded by a short account of the poet's life and activities

Nazari be Sair-i Tarikh i-Majallat-i-Hunari dar Iran. by Mr Esma'il Shaharoudi The present article is a survey of Persian journals dealing with various arts The author traces their history and brings down the narrative up to the present time

SHORT NOTES AND COMMUNICATIONS

Mulla Muhammad Sa'd Patnawi by Dr Mukhtar ud-Din Ahmad Mulla Sa'd of Patna was a scholar of Arabic and Persian with a good command over syntax and prosody. He is said to be the author of fifty five books in different branches of literature, out of which seventeen have survived

. کانفرنس کے حلقۂ رکنیت کو وسیع کیا جائے اور ہندستان کی تمام یونیورسٹیوں، علمی اداروں اور اسلامیات سے دلچسپی رکھنے والے اشخاص کو کانفرنس کا رکن بنانے کی کوشش کی جائے۔

۳. کانفرنس کا چوتھا اجلاس دسمبر سنہ ۱۹۶۴ء کے آخری ہفتے میں منعقد کیا جائے۔ پروفیسر عبدالمعید خاں نے تجویز پیش کی کہ آئندہ اجلاس حیدرآباد میں منعقد ہو۔ اس سلسلے میں طے پایا کہ موصوف حیدرآباد میں متعلقہ حضرات سے گفتگو کرکے جلد جنرل سکریٹری کو مطلع کریں اگر حیدرآباد میں انتظام ممکن نہ ہوسکے تو کانفرنس نے عبداللطیف الہدیٰ صاحب کی تجویز پر یہ طے کیا کہ آئندہ اجلاس الہ آباد میں ہو۔

۴. مولانا حفظ الرحمن کی وفات پر ایک تعزیتی تجویز منظور کی گئی

۵. پروفیسر محمد حسین نیار (صدر شعبۂ عربی و فارسی) شری وینکٹیشور یونیورسٹی تروپتی کو آئندہ اجلاس کا صدر منتخب کیا گیا

۶. مندرجہ ذیل عہدہ داران مجلس منتظمہ منتخب کیے گئے

پروفیسر عبدالمعید خاں	صدر
پروفیسر محمد حسین نیار	نائب صدر
پروفیسر عبدالعلیم	جنرل سکریٹری
ڈاکٹر حبیب الرحمن	جوائنٹ سکریٹری
محمد اقبال انصاری	خازن
پروفیسر محمد زبیر صدیقی	سابق صدر
امتیاز علی خاں عرشی	رکن
ڈاکٹر مختار الدین احمد	رکن
ڈاکٹر محمد صابر خاں	رکن
ڈاکٹر وائی۔ ڈی۔ آھوجہ	رکن
ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی	رکن
ضیاء الحسن فاروقی	رکن
عبداللطیف الہدیٰ	رکن
ڈاکٹر شعیب اکوانی	رکن

○ ○ ○

اشارات :

آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس

کا تیسرا اجلاس ۲۶ ، ۲۷ ، دسمبر سنہ ۶۲ء کو زیر صدارت پروفیسر عبدالمعید خاں (صدر شعبۂ عربی، جامعہ عثمانیہ) علی گڑھ میں منعقد ہوا. جناب بدرالدین طیب جی (وائس چانسلر، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) نے اپنی افتتاحی تقریر میں، اسلامیات کے عقلی اور حتی الامکان تقابلی مطالعہ کی اہمیت پر زور دیا . انہوں نے کہا کہ کانفرنس کا ایک مقصد یہ ہونا چاہیے کہ غیر مسلموں میں اسلامیات کی جانب دلچسپی پیدا کرنے کی کوشش کی جائے . اس کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ مسلمان دانشور جن کا موضوع اسلامیات ہے ہندوستانی تہذیب و تمدن کے خاص پہلوؤں کا مطالعہ کریں اور ساتھ ہی ان اسلامی اثرات کی تحقیق کریں، جنہوں نے ہندستان کی اہم زبانوں اور مذاہب پر اپنا نقش چھوڑا ہے .

پروفیسر عبدالمعید خاں نے اپنے صدارتی خطبہ میں اس بات کی خواہش ظاہر کی کہ عربی علوم و فنون کی اہم کتابوں کا ترجمہ ہندوستان کی علاقائی زبانوں میں ہونا چاہیے تاکہ ہندستان میں عربی ادب کی جو خدمت ہوئی ہے اس کی طرف سے لاعلمی دور ہوسکے موصوف نے ایک مرکزی لائبریری کے قیام پر بھی زور دیا جس میں عربی علوم و فنون اور اسلامیات سے متعلق مطبوعات اور قلمی نسخوں کا ذخیرہ جمع کیاجائے

پروفیسر عبدالعلیم جنرل سکریٹری نے اپنی تقریر میں فرمایا کہ قومی یک جہتی کی فضا پیدا کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسلام کے مختلف پہلوؤں کا مطالعہ کیا جائے. خصوصیت کے ساتھ ان عوامل کا جو ہندستان میں اسلام کی نشوونما کا ذریعہ ہے .

مجلس عاملہ کے اجلاس میں درج ذیل تجاویز پاس کی گئیں.

۱. فارسی و عربی کے مخطوطات جو تمام ملک میں لوگوں کے ذاتی کتب خانوں میں موجود ہیں ان کا مکمل جائزہ لیا جائے اور ان کو یکجا محفوظ کرنے کا اہتمام کیاجائے . اس سلسلے میں پروفیسر عبدالعلیم صاحب سے درخواست کی گئی کہ وہ ایک اسکیم تیار کریں جو ممبران منتظمہ کے پاس ان کی رائے کے لیے بھیجی جائے .

(۱۲) شرح میزان المنطق : اس کتاب کا ذکر بھی اشپرنگر نے کیا ہے ۔

(۱۳) شرح گلستان : گلستان کی شرح جو سراج الدین علی خاں آرزو (م ۱۱۶۹ھ) نے خیابان کے نام سے کی ہے اسکے دیباچے میں وہ ملا محمد سعد کی شرح گلستان کا حوالہ دیتے ہیں ۔

(۱٤) میزان الاشعار : یہ رسالہ فن عروض و قوافی میں ہے ۔

(۱۵) نصاب طفلان : اسکے آخر میں خود مصنف کا قطعۂ تاریخ درج ہے جس سے سال تالیف ۱۱٦۸ ھ مستخرج ہوتا ہے ۔ یہ خالق باری کے طرز کی ایک کتاب ہے جس سے گیارھویں صدی ہجری کے اُن ہندی اور اردو الفاظ کا پتا چلتا ہے جو اس زمانہ میں مروج تھے ۔ راقم کے کتبخانہ میں اسکے دو نسخے ہیں ایک کی کتابت درویش علی نے ۱۲۲٦ فصلی میں کی ہے اور دوسرا نسخہ ٥ رجب ۱۲٤٤ فصلی کا لکھا ہوا ہے ۔

ان رسالوں کے علاوہ (۱٦) « حدیقة اللغة » جو « اخلاق ناصری » کی شرح ہے اور (۱۷) « شرح مقامات حریری » کے متعلق راقم کا قیاس ہے کہ یہ کتابیں بھی ملا سعد کی تصنیفات میں سے ہیں ۔

علی گڑھ ڈاکٹر مختار الدین احمد

(۲) مثنوی مولانا روم کے خطبات کا فارسی ترجمہ مکتوبہ ۱۱۱۷ ھ۔

(۳) شرح مختصر و فرهنگ لغات مثنوی مولانا روم: ذخیرۂ حبیب گنج میں ایک نسخہ ۱۱۱۷ ھ کا لکھا ہوا ہے کاتب کا نام میر عبدالقادر بن میر محمد مراد بن سید نور محمد الحسنی الرضوی ہے۔

(٤) شرح بوستاں۔ اس کتاب کا ذکر اشپرنگر نے فہرست مخطوطات کتبخانہ شاہاں اودھ میں کیا ہے۔

(٥) شکرستاں: یہ گلستاں کی فرہنگ ہے سال تالیف ۱۰۹۷ ھ تعداد اوراق ۱٤٤۔ پیش نظر نسخہ کے کاتب محمد یعقوب ہیں اور سال کتابت ۱۲۱۰ ھ

(٦) فرہنگ سکندر نامہ سال تالیف ۱۰۹٦ ھ مکتوبہ محمد یعقوب۔
(آخرالذکر دونوں کتابوں کے نسخے دارالمصنفین اعظم گڑھ میں محفوظ ہیں)۔[۱]

(۷) شرح شرف نامہ سکندر نامہ کے ابتدائی حصے ''شرف نامہ'' کی شرح ہے جو ۱۰۹٦ ھ میں مرتب ہوا اس کا ایک نسخہ اشپرنگر کے قول کے مطابق مولوی محمد وجیہ کے پاس محفوظ تھا۔ اوراق ۱٥٤ سطور ۱۷۔

(۸) کافیہ یہ شرح مؤلفہ ابن حاجب کی شرح ہے یہ رسالہ ۱۰۹۷ ھ میں لکھا گیا تعداد اوراق ۳۳۳

(۹) انتخاب بے بدل یہ کتاب کافیہ پر شرح مولانا جامی کی شرح ہے۔ اوائل ذی الحجہ ۱۱۰۲ھ میں تصنیف کی گئی ہے سال کتابت ۱۲۳٤ھ تعداد اوراق ۱۲٤

(۱۰) قندیل شرح مصباح مؤلفۂ ناصر ابن عبداللہ مطرزی یہ علم نحو کی ایک کتاب ہے جو اوائل ربیع الثانی ۱۱۰٦ ھ میں تالیف کی گئی

(۱۱) شرح تہذیب المنطق اس کتاب کا ذکر اشپرنگر نے فہرست مخطوطات کتبخانہ شاہاں اودھ میں کیا ہے[۲]

(۱) معارف۔ (مئی ۱۹۳۱ م) ص ۳۷۳
(۲) Sprenger: Catalogue P. 523

ملا محمد سعد پٹنوی

ملا محمد سعد پٹنہ (عظیم آباد) کے رہنے والے تھے وہ وہاں کے فضلاء کبار میں سے تھے۔ عربی و فارسی کی بہت اچھی صلاحیت تھی اور عروض و قوافی اور صرف و نحو میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ سراج الدین علی‌خاں آرزو لکھتے ہیں۔ «در معقولات و منقولات مہارت درست داشت» صاحب «مراۃ آفتاب نما» لکھتے ہیں «در علم مہارت کامل دارد»۔

ان کے حالات زندگی تفصیل سے معلوم نہیں۔ اتنا کہا جاسکتا ہے کہ ابتدا میں نواب عاقل خاں رازی صوبہ دار دھلی سے بہت روابط تھے خوشگو نے، انہیں «از مصاحبان نواب عاقل خاں» لکھا ہے۔ وہ غالباً دھلی میں قیام پذیر تھے بعد کو انھوں نے پٹنہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں درس و تدریس کی طرف متوجہ ہوگئے۔ صاحب «مراۃ آفتاب نما» کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ انھیں حکومت وقت کی طرف سے خدمت افتاء بھی تفویض ہوئی تھی اور زندگی کے آخری دنوں میں وہ حرمین معظمین کی زیارت سے بھی مشرف ہوئے تھے

ملا محمد سعد، صاحب تصانیف کثیرہ ہیں «نشتر عشق» «صحف ابراھیم» «مجمع النفائس» اور «تذکرۂ خوشگو» میں ہے کہ ان کی تصنیفات کی تعداد ۵۵ ہے خود ملا صاحب فرماتے ہیں۔

کون تالیف من پنجاہ و پنج است که حامل دشتۂ سیار ربع است

لیکن زمانے کے ہاتھوں ان کی تصنیفات کا ایک معتدبہ حصہ ضائع ہوگیا اور آج ان قیمتی کتابوں کا کہیں پتا نہیں۔ ان کی مندرجہ ذیل تصنیفات کا پتا چلا ہے جن میں آخری آٹھ ہماری نظر سے گذر چکی ہیں۔

(۱) باغ گلشن: یہ مثنوی مولانا روم کا انتخاب ہے اس کا نام تاریخی ہے جس سے سال تصنیف ۱۱۰۵ھ مستخرج ہوتا ہے۔ اس کا ایک نسخہ ذخیرۂ حبیب گنج علی‌گڑھ میں محفوظ ہے یہ نسخہ اودھ کے شاہی کتاب خانے میں رہ چکا ہے۔

تصویری» بمدیریت سیمین دانشور (دکتر در زیباشناسی). مجلهٔ «خروس جنگی (هنری) بهمکاری چند تن شاعر، نویسنده، نقاش، موسیقیدان و نمایشنامه نویس طرفدار مکتبهای افراطی در هنر. دورهٔ دوم مجلهٔ «موسیقی» (هنری) سر دبیری محمود تفضلی (نویسنده و مترجم). دورهٔ سوم مجلهٔ «موسیقی» (مختص موسیقی) بمدیریت هاکوپیان (دکتر در موزیکولوژی). مجلهٔ «نمایش» (نمایشی) بمدیریت حسن شیروانی (نمایشنامه نویس). مجلهٔ «بانک ساختمانی» (معماری) بهمکاری چند تن از مهندسین آرشیتکت. «ایران ما هنری» نشریهٔ هفتگی روزنامهٔ ایران ما، بسر دبیری فریدون توللی (شاعر و باستانشناس). مجلهٔ «هنر و سینما» بسردبیری هوشنگ کاوسی (دکتر در سینما توگرافی) روز نامهٔ «ستارهٔ تهران هفتگی» (هنری) سردبیری حسن شیروانی مجلهٔ «هنر و هنرمندان (مخصوص خبرهای هنری) بمدیریت فریدون بیر زاده (دکتر در روزنامه نگاری). مجلهٔ «کیهان هفته» (مخصوص داستان و مطالب ذوقی) سر دبیری دکتر علی اصغر حاج سید جوادی (داستان نویس) مجلهٔ «موزیک ایران» بمدیریت هیربد (موسیقیدان) و چند روز نامه و مجلهٔ مهم دیگر

باید توجه داشت که امروز تعدادی از جمع مجلات و روز نامه های یاد شده، تعطیل گردیده و متاسفانه دیگر انتشار نمی یابند و این تعداد شامل تمام روزنامه‌ها و مجلات هنری پیش از شهریور ۱۳۲۰ و فقط چند تایی مربوط بدوران پس از آن تاریخ است. . این امرنشان میدهد که روزنامه‌ها و مجلات هنری ایران، باپای توسعهٔ نفوذ هنرمندان در مطبوعات، همواره در حال پیشرفت بوده اند و بهمین جهت امروز وضع ثابت تری پیدا کرده اند.*

علیگر ـ دسامبر ۱۹۶۲

(*) آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے اجلاس سوم (۲۶، ۲۷ دسمبر سنہ ۱۹۶۲ء) منعقدہ علیگڑھ میں پڑھا گیا۔

یغمائی (شاعر و نویسنده) و با همکاری استادان ادبیات عضو فرهنگستان ایران. دورهٔ اول مجلهٔ «موسیقی» مدیریت مین باشیان (موسیقیدان) و با همکاری صادق هدایت (داستان نویس و محقق)، مسعود فرزاد (شاعر و مترجم) نیمایوشیج (شاعر)، جمال زاده (داستان نویس و محقق ادبی) و . . . و چند روز نامه و مجلهٔ مهم دیگر.

از بین جمع روزنامه‌ها و مجلات یاد شده تنها مجلهٔ موسیقی هدفی غیر از هدف ادبی داشته؛ ولی اهمیت این مجله نیز بیشتر مخاطر نقشی است که در صحنهٔ ادبیات معاصر ایران عهده دار بوده است.

اما مجلات و روزنامه های هنری بعد از شهریور ۱۳۲۰، بر اثر عوامل چند، که برجسته ترین آنها احتیاج سیاست ناستفاده از هنر بود، جنبهٔ وسیعتری بحود گرفتند و تا بدان حد ار رشد و ترقی رسیدند که از میان آنها مجلات و روز نامه هایی مختص سیما، تآتر، نقاشی، بالت، موسیقی، معماری وغیره بوجود آمد، که مهمترین آنها عبارتند از:

مجلهٔ «یادگار» (ادبی و تحقیقی) بمدیریت عباس اقبال آشتیانی (محقق ادبی و تاریخی) و با همکاری علامه قزوینی (محقق ادبی) و محمد تقی مصطفوی (محقق باستانشناسی). مجلهٔ «روزگار نو» (ادبی و تحقیقی) بمدیریت مجتبی مینوی (نویسنده و محقق ادبی) و با همکاری گروهی ار مستشرقین. مجلهٔ «سخن» پر رونق ترین نشریهٔ روشنفکری ایران (هنری، ادبی و تحقیقی) بمدیریت دکتر پرویز ناتل خانلری (شاعر، نویسنده و محقق ادبی). مجلهٔ «یغما» (ادبی، تحقیقی) بمدیریت حبیب یغمائی. مجلهٔ «فرهنگ ایران زمین (تحقیقی) بهمکاری گروهی ار محققین. مجلهٔ «ایران کوده» (تحقیقی) بهمکاری گروهی از محققین. مجلهٔ «راهنمای کتاب» (تحقیقی و انتقادی) بسردبیری ایرج افشار (محقق و منتقد ادبی) و با همکاری گروهی از محققین و منتقدین. مجلات دانشکده های ادبیات تبریز و تهران (تحقیقی و ادبی). مجلهٔ «پیام نو» (ادبی و خبری) بسردبیری بزرگ علوی (داستان نویس) مجلهٔ «مردم شناسی» (تحقیقی و هنری) بمدیریت هانیبال (محقق هنری) مجلهٔ «نقش و نگار» (مختص هنرهای

انتخاب این لفظ بدانجهت بود که در آن زمان ذکر عنوان « هنری » ، برای معرفی مطالب این نشریات ، از دو جهت نمیتوانست خالی از اشکال باشد : یکی عدم پیوستگی ذوقی خوانندگان آنها بهرهای غیر کتابتی ، و دیگر عدم اطلاع هنرمندان سایر رشته‌ها به تئوری کار خود ؛ ولی بعدها که این عوامل از میان برداشته شد ، همهٔ هنرها در این صحنه بابراز وجود پرداختند و تا بدانجا پیش رفتند که توانستند ، هر یک در زمینهٔ مخصوص بخود ، صاحب مجلات و روزنامه‌هایی شوند .

پیدایش این مرحله از تکامل ، در تاریخ مطبوعات هنری ، بدوران پس از شهریور ۱۳۲۰ (هنگام ورود ارتش متفقین بایران) مربوط میشود

امّا پیش از این دوران ، علاوه بر مجلات و روزنامه‌ها یکه پیشتر ذکر آنها گذشت ، روزنامه‌ها و مجلات هنری دیگری نیز قدم در راه انتشار گذارده اند که فهرست مهمترین آنها از اینقرار است :

روزنامهٔ « ادب » بمدیریت ادیب الممالک فراهانی (شاعر و متفکر) روزنامهٔ « صور اسرافیل » بمدیریت میرزا جهانگیر خان « صور اسرافیل » (نویسنده) و باهمکاری علی اکبر دهخدا (نویسنده ، شاعر و محقق ادبی) روزنامهٔ « نسیم شمال » بمدیریت اشرف الدین گیلانی (شاعر) مجلهٔ « ارمغان » بمدیریت وحید دستگردی (محقق ادبی) . مجلهٔ « بهار » از یوسف اعتصام‌الملک (نویسنده و مترجم آثار ادبی) مجلات « دانشکده » و « نوبهار » از ملک الشعرای بهار (شاعر و محقق ادبی) روزنامهٔ « طوفان ادبی » بمدیریت فرخی یزدی (شاعر) روزنامهٔ « قرن بیستم » از میرزاده عشقی (شاعر) روزنامهٔ « شفق سرخ » بمدیریت علی دشتی (داستان نویس) مجلهٔ « کاوه » بمدیریت سید حسن تقی زاده (محقق ادبی و تاریخی) مجلهٔ « ایرانشهر » بمدیریت کاظم‌زاده ایرانشهر (نویسنده و متفکر) مجلهٔ « آینده » بمدیریت دکتر محمود افشار (نویسنده) و با همکاری سید حسن تقی زاده و محمد علی فروغی (نویسنده و محقق ادبی) مجلهٔ « شرق » بسردبیری سعید نفیسی (نویسنده و محقق) . مجلهٔ « مهر » باهمکاری گروهی از استادان ادبیات . مجلهٔ « فرهنگستان » بسردبیری حبیب

جنبه بطور مستقیم در آن بکار گرفته نشده بود، بلکه فقط مطالب آن بصورت نمایشنامه نوشته میشد. در روزنامهٔ تیاتر مطالبی مربوط بشعر و شاعری و سایر رشته‌های هنری نیز درج میگردید.

مدیر و نگارندهٔ این روزنامه «میرزا رضاخان نائینی»، از ادبای ترقیخواه زمان خود بود و او روزنامهٔ خود را هفته ای دو بار، در چهار صفحهٔ کوچک، انتشارمیداد. تعداد شماره‌های منتشر شدهٔ روز نامهٔ تیاتر را «ادوارد براؤن»، در کتاب «مطبوعات و شعر فارسی» «۴» «و صدر هاشمی» در «تاریخ جراید و مجلات ایران» بین «۱۲ تا ۱۵» نوشته اند. اولین شمارهٔ این روزنامه در تاریخ ۴ ربیع‌الاول ۱۳۲۶ قمری، مطابق با ۵ مه ۱۹۰۸ میلادی، انتشار یافته است.

پس از تعطیل روز نامهٔ تیاتر سعود هنر در مطبوعات ایران تا بدانجا رسید که در ۱۵ جمادی الاول سال ۱۳۳۹ قمری، مطابق ۸ حوت ۱۲۹۶شمسی، اولین نشریهٔ هنری خالص پا بعرصهٔ وجود گذارد و آن مجلهٔ ماهانهٔ «ادبی» بود.

مجلهٔ ادبی تنها بدرج اشعار و مقالات ادبی، که آنها نیز بیشتر بگذشته مربوط میشد، اکتفا میکرد. و این هدفی بود که در سر مقالهٔ اولین شمارهٔ آن بدین ترتیب شرح داده شده است:

«... در این اوان که بعلت کثرت اخبار و توجه سیاست مملکت و علاج مرض و دفع عرض جراید محترمهٔ پایتخت را مجال عطف نظر بادبیات وطن سعدی و وطن فردوسی نیست .... این مجله ... باميد رشد و ترقی گام بر میدارد اما رمانش از تشریح سیاست و پلیتیک داخلی و خارجی عاجز است. ...»

اندازهٔ صفحات مجلهٔ ادبی غیر ثابت بود و تعداد آنها نیز در مدت یکسال انتشار مرتب از ۲۴ تا ۲۸ تغییر کرد. آخرین شمارهٔ این مجله در تاریخ ۱۵ جوزای ۱۲۹۹ انتشار یافته است.

پس از تعطیل مجلهٔ ادبی توجه روز نامه ها و مجلات بهنر بازهم بیشتر شد و تا بدان حد رسید که همهٔ آنها کوشش داشتند در سر لوحه خود را «ادبی» نیز معرفی کنند.

خود را امضاء نمیکردند. تا آنی با انتخاب نام مجعول «حکیم سامانی» این رسم را شکست و از آن پس گذاردن نام نویسنده در پای مقالات مرسوم گردید.

روزنامهٔ ملتی پنج صفحه‌ای، و گاه هفت صفحه ای قطع ۲۲ در ۳۴ سانتیمتر بود. موقعیت این روزنامه، چه در داخل و چه در خارج ایران، بآن اندازه رسید که «میرزا فتحعلی آخوندزاده»، بنیا نگزار نویسندگی نوین فارسی، را واداشت تا از تفلیس رساله‌ای ۴۸ صفحه‌ای، در انتقاد از مطالب آن، بعنوان «حکیم سامانی» بتهران ارسال دارد. این رساله همان زمان بطور جداگانه چاپ رسید و اکنون نسخه‌ای از آن در «کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار» موجود است.

از نشریات مداوم هنری دیگر، که در این بررسی میتواند جای برجسته ای داشته باشد، یکی هم روزنامهٔ «تربیت» است که مطالب اساسی آنرا محمد حسین خان فروغی ملقب به «ذکاءالملک» مینوشت.

این روزنامه در چهار صفحه و بطور هفتگی چاپ میشد و اولین شمارهٔ آن بتاریخ ۱۱ رجب ۱۳۱۴ قمری است. روزنامهٔ تربیت چندی نیز بطور روزانه منتشر گردید، و در مدت ۹ سال انتشار خود جمعاً ۴۰۴ شماره بچاپ رسید و تاریخ آخرین شمارهٔ آن ۲۹ محرم ۱۳۲۵ قمری است.

سبک نگارش ذکاءالملک شیوا و روان بود و بهمین مناسبت این روزنامه فروش زیادی داشت؛ بطوریکه تا آن تاریخ هیچ نشریه‌ای نتوانسته بود چنین میزان انتشاری بدست آورد.

در این روزنامه، برای اولین بار، مقاله ای تحت عنوان «فن عکاسی» بچاپ رسید، که درآن عکاسی از نظر هنری مورد تحلیل قرار گرفته بود؛ از اینجهت روزنامهٔ تربیت میتواند بعنوان اولین روزنامهٔ ایرانی، که در زمینهٔ مربوط بیکی از رشته‌های هنرهای تصویری بحث پرداخته، شناخته شود.

اما نشریهٔ هنری دیگری که اینک نام آن بمیان خواهد آمد روزنامه‌ایست که از جهت نامگزاری فصل تازه ای در تاریخ مطبوعات هنری ایران گشوده و آن روزنامهٔ «تیاتر» است.

این روزنامه، چنانکه از نام آن پیداست، جنبهٔ نمایشی داشت، ولی این

اگرچه غرض اصلی از ایجاد این روزنامه نشر اخبار مربوط بحوادث و وقایع بود، ولی انتخاب صنیع الملک به سرپرستی آن بدین منظور انجام نگرفت؛ زیرا همین روزنامه در صفحهٔ هفتم اولین شمارهٔ خود مینویسد:

«چون میرزا ابوالحسن خان نقاشباشی مهارت کامل حاصل کرده است لیاقت و قابلیت خود را در حضور مهر ظهور همایون بدرجه شهود و وضوح رسانیده خاصه در باره تصویر که از جمله فنون معظمه است مهارت دارد رای جهان آرای همایون شاهنشاهی علاقه یافت که این فن بدیع شریف نیز در ایران معمول و زیاد شود لهذا طبع روزنامه دارالخلافه را بعهده او محول و مرجوع فرمودند که باقتضای موقع در هر روزنامه چند مجلس تصویر شود».

روزنامهٔ دولت علیه ایران، که بقطع وزیری و معمولاً در چهار تا هفت صفحه چاپ میشد، از تاریخ ۵ صفر ۱۲۷۷ تا ۷ شعبان ۱۲۸۷ جمعاً ۱۹٤ شماره انتشار یافت و در هر شمارهٔ آن تعدادی تصویر صورت اشخاص وجود دارد که، بجز چند تای آخرین آنها، همه بوسیلهٔ صنیع‌الملک نقاشی شده است.

موفقیت روزنامهٔ دولت علیه ایران، بخاطر نشر آثار استادانهٔ صنیع‌الملک، باعث گردید که پای سایر هنرمندان نیز بدین میدان باز شود و در نتیجه روزنامهٔ ماهانه ای، که بخشهایی ازآن بادبیات اختصاص یافته بود، بوجود آمد. این روزنامه «ملتی» نامیده میشد و معمد آنرا بر عکس روزنامه دیگری که به «دولتی» موسوم بود، نامگزاری کرده بودند.

روزنامهٔ ملتی در ۱۵ محرم ۱۲۸۳ه آغاز بانتشار کرد و بدون وقفه تا ۳٤ شماره بچاپ رسید و در آن، علاوه بر اخبار، شرح حال و آثار شاعران گذشتهٔ ایران نیز بچاپ میرسید.

تهیه و تنظیم این مطالب را «قا آنی» شیرازی، بزرگترین قصیده سرای عصر قاجار، بعهده داشت.

در آن زمان نویسندگان روزنامه‌ها و مجلات مطالب و نوشته‌های

نظری به سیر تاریخی روزنامه‌ها و مجلات هنری در ایران

اسمعیل شاهرودی*

در روزگار های پیش پناهگاه هنرمندان ایرانی دربار شاهان و کاخهای امیران بود. در آن زمانها فرمانروایان پشتیبانی از هنرمندان را نشانهٔ بزرگی میدانستند و هریک به نسبت همت و فراغتی که داشتند به بزرگداشت آنان دست میزدند. این وضع تا پایان حکومت شاهان صفوی ادامه داشت، در این زمان خلائی عظیم پدید آمد و هنرمندان را در خود فرو برد، اما دوام آن همیشگی نبود؛ زیرا با پیدایش اندیشه‌های ترقیخواهانه و ورود فرهنگ‌نوین بایران آنها باز سر بر آوردند و گروهی از ایشان توانستند ازراه انتشار مجله و روزنامه این خلاء را ترک کند و اولین هنرمندی که بدین شکل از ورطه بیرون جست میرزا ابوالحسن خان نقاشباشی ملقب به «صنیع الملک» بود.

صنیع الملک را کتاب «روزنامه شکار سلطنتی ناصرالدین شاه»، قدیمترین سندی که تاکنون در این مورد شناخته شده، چنین معرفی میکند:

«... در اول حال و جوانی شخصاً بروم پایتخت ایتالی رفته و در آنجا نقاشی فراگرفته و اول کسی است که برای فرا گرفتن علم و صنعت از ایران بخارجه رفته و بخرج و مال خودش در این راه زحمت کشیده ...»

علاوه بر این باید دانسته شود که او پس از بازگشت بایران، در آغاز سال ۱۲۷۷ هجری قمری، بنا بفرمان ناصرالدین شاه، سرپرستی طبع و نشر «روزنامهٔ وقایع اتفاقیه» را یافت و با نیمگزاری «روزنامهٔ دولت علیه ایران»، که ادامهٔ همان روزنامهٔ وقایع اتفاقیه بود، اولین روزنامهٔ هنری ایران را انتشار داد.

(*) اسمعیل شاهرودی، استاد فارسی، مسلم یونیورسیتی علیگره.

محی‌الدین عربیش خوانده اند وصف ذاتش و فضیلت و صفت رتبه و حالت آن بحر معرفت از کتاب لمعاتش لامع است و آنچنان نسخه در علم تصوف کم کسی از ارباب تصوف تصنیف نموده. مصدریست از برای راست روی عاشقان و دلیلیست بجهت راهبری اهل عرفان».

حقیقةً کتاب کوچک «لمعات» دارای اهمیت بزرگیست و در تصوف از آثاری بشمار میرود که در ردیف اول قرار دارند و علاوه برآنکه این کتاب برای درک حقایق تصوف ایران و اسلام اررش سیار دارد از جهت مطالعهٔ ادب فارسی نیز دارای اهمیت مخصوص است و میتوان گفت که اگر از عراقی جز این کتاب اثری دیگری باقی نمانده بود، همین رسالهٔ کوچک برای نشان دادن عظمت و بزرگی این شاعر صوفی کفایت میکرد.*

★

★ ★

(*) آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرس کے اجلاس سوم (۲۶، ۲۷ دسمبر-۶۲ م) منعقده علیگڑه میں پڑها گیا

و انوار ذوق و وجدان دران هویدا. خفته را بیدار کند و بیدار را واقف اسرار گرداند آتش عشق برافروزد و سلسلهٔ شوق بجنباند[1] ».

«. . . بهر ورقی ازان لمعه از انوار حقایق دیدم و دوهر صفحه نفحهٔ از ازهار معارف شمیدم . باطن را بمهم دقایق آن انجذابی واقع شد و خاطر را از صعوبت ادراک مقاصد آن اضطرابی حاصل آمد »[2] .

در دو رباعی خویش هم مولانا جامی اینگونه از لمعات ذکر می کرده است:

توحید حق ای خلاصهٔ مخترعات ٭ باشد نه سخن یافتن از ممتنعات
روشنگر نفس شو که در خود یابی ٭ سری که نیابی ز «فصوص» و «لمعات»[3]
«ای خاک درت کعبهٔ ارباب خصوص ٭ نازل شده ز آسمان بوصف تو نصوص
از پرتوروی تو و خاتم لعل لبت ٭ ظاهر شده است سر لمعات و فصوص»[4]

دربارهٔ لمعات نویسندهٔ «ریاض العارفین»[5] میگوید .

« از لمعانش لوامع حقیقت لامع »

دولت شاه سمرقندی در «تذکرة الشعراء»[6] مینویسد :

« لمعات لمعهٔ از اشعهٔ خاطر پرنور آن بزرگوار است »

ملا عبدالنبی صاحب تذکرهٔ «میخانه»[7] بایبوحه شیخ فخرالدین را معرفی می نماید :

« آن گوهر معدن تحقیق و آن لو لوء لجهٔ تصدیق عارف واصل و عاشقی کامل است اکثر ارباب طریقت آن کاشف اسرار حقیقت را خوش خمخانهٔ عشق گفته اند و تربیهٔ حضرت شیخ

(۱) اشعة اللمعات (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور) ورق ۲ الف
(۲) همان ورق ۲ ب
(۳) دیوان جامی (باهتمام ح پژمان ، چاپخانهٔ علمی) ص ۸ : ۳
(٤) همان ورق ۳۱۱
(۵) رضا قلی هدایت : ریاض العارفین (چاپ تهران) ص ۱۷۲
(٦) دولت شاه سمرقندی : تذکرة الشعراء (باهتمام پرفسور براؤن) ص ۲۱۵
(۷) ملا عبدالنبی : میخانه (چاپ لاهور) ص ۲۷

و «تذکرهٔ حسینی[۱]» و «مخزن الغرائب[۲]».

لمعات مورد تحسین و تمجید استاد عالیمقام عراقی، شیخ صدرالدین قونوی قرار گرفت. مؤلف «دیباچه»[۳] می‌نویسد:

«چون تمام بنوشت گویند برشیخ عرضه کرد. شیخ صدرالدین تمام بخواند پس بوسید و بردیده نهاد و گفت فخرالدین عراقی سرّ سخن مردان آشکارا کردی»

واجع به ابن العربی و شیخ عراقی مثلی مشهور است «هذا بحرالعرب و هذا بحرالعجم[۴]» ظاهراً اساس این مقوله اینست که عراقی دارای تصنیف مهمی مانند لمعاتست و شیخ ابن العربی صاحب اثر خطیر فصوص.

شیخ یارعلی مؤلف «کتاب اللمعات» در شرح لمعات عراقی، می نویسد:

«و رسالهٔ لمعات ... که هر لمعه ازآن بحری است متضمن جواهر کشف و لآلی وجدان و حدیقه ایست مشتمل بر ازهار علم و اشجار عرفان».

شرح لمعات جامی، اهمیت لمعات را بطور شایسته آشکار ساخت. جامی در ابتدا با این رساله نظر موافقی نداشت ولی بعد بخواهش وزیر دانشمند و هنر دوست میر علی شیر نوائی شرح لمعات را بعهده گرفت و در دیباچه این شرح که به اشعة اللمعات معروف است راجع به این کتاب چنین می نویسد:

«عبارات خوش و اشارات دلکش جواهر نظم و نثر برهم ریخته و لطایف عربی و فارسی درهم آمیخته. آثار علم و عرفان ازان پیدا

(۱) حسین دوست: تذکرهٔ حسینی (نسخهٔ خطی کتاب‌خانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور) ورق ۱۷۹ ب

(۲) احمد علی سدیلوی: مخزن الغرائب (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور)

(۳) دیباچهٔ عشاق نامه (باهتمام پرفسور آربری) ص ۱٤

(٤) قصر عارفان (نسخه خطی کتاب خانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور) ورق ۱۲۷ وغیره

اینست قول مؤلف «دیباچه»[1] دربارهٔ چگونگی تصنیف لمعات عراقی

«و شیخ فخرالدین خدمت خلاصة الأولیا شیخ صدرالدین قونوی قدّس‌الله روحه رسید و جماعتی در خدمتش «فصوص» می‌خواندند و در آن بحث میکردند شیخ فخرالدین از استماع درس «فصوص» مستفید گشت و از «فتوحات مکی» نیز و شیخ صدرالدین را عظیم و اعتقادی عظیم در حق شیخ فخرالدین بود و هر روز زیادت می‌شد و شیخ فخرالدین هر روز در اثنای آنک فصوص می شنید «لمعات» را می نوشت و «لمعات» حقیقت لب «فصوص» است»

چنانکه عراقی در «دیباچه»[2] وضیح می دهد او «لمعات» را بر طرز سوانح که اثری از شیخ احمد غزالی است تصنیف نمود

بسیاری از تذکره نویسان وقتی که شرح حال عراقی را نوشته اند از «لمعات» ذکری نکرده اند این قبیل تذکره‌ها علاوه بر دیگران عبارتند از «تاریخ گزیده»[3] که تقریباً چهل سال بعد از وفات عراقی نوشته شده «مجالس العشاق»[4] و «انیس العاشقین»[5] و «مرآة الخیال»[6] و «آتشکده»[7] و «مجمع النفائس»[8]

(۱) دیباچهٔ عشاق نامه، (باهتمام پرفسور آربری) ص ۱۴

(۲) لمعات (نسخهٔ خطی مجموعهٔ شیرانی کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور) ورق ۲ الف وغیره

(۳) تاریخ گزیده (چاپ دارالفنون کمبرج) باهتمام پرفسور براون

(۴) مجالس العشاق (چاپ نولکشور لکهنو) ص ۹ ۱-۱۲۳

(۵) انیس العاشقین تالیف رحیمی (عکس نسخه خطی کتابخانه دانشگاه پنجاب) لاهور ص ۳۱

(۶) مرآة الخیال (چاپ بمبئی) ص ٤٦

(۷) آذر آتشکده (چاپ فتح الکریم بمبئی) ص ۲۷۱

(۸) سراج الدین علیخان آرزو مجمع النفائس (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور)

درویش جمالی مؤلف «سیرالعارفین» هنگامیکه گفتهٔ خاوری، یکی از شارحین لمعات» را نقل میکند، می نویسد[1]:

«خاوری که شارح لمعات است او در شرح خود مسطور ساخته که شیخ فخر الدین عراقی لمعات در صحبت شیخ صدر الدین قونوی نبشته است چنانچه خاوری مذکور این بیت در شرح خود مرقوم نموده است. بیت

چو در سبزه چرد آهوی تاتار ه نسیمش نافهٔ مشک آورد بار

فامّا اگرچه خاوری به آن نسبت نبشته و لیکن پیش ارباب نظر و اصحاب بصر مخفی نیست که لمعات یک قطره سحاب فیض است که از دریای معرفت حضرت شیخ الاسلام بهاء الدین قدس سرّه، روحه در کام روحش چکیده».

این نظریهٔ درویش جمالی تا حدی صحیح است. شیخ عراقی در سایهٔ تربیت و ارشاد عالم و عارف نامی شیخ الشیوخ بهاء الدین زکریا پیشرفت بسیار مهمی در زمینهٔ عرفان کرده بود و این رساله را با استفاده از علم و معرفتی که در صحبت آن پیر و مرشد بزرگ اندوخته بود برشتهٔ تحریر در آورد. ولی مسلم است شیخ عراقی «لمعات» را بعد از ملاقات با شیخ صدر الدین قونوی هنگامیکه در قونیه بسر میبرد، نوشت و درس های راجع بر «فصوص» شیخ محی الدّین ابن العربی که نزد شیخ صدر الدین می خواند مستقیماً برای نوشتن این رساله مشوق او شد. این حقیقت را کم و بیش همه تذکره نویسان شناخته اند مثل مؤلفان «نفحات الانس[2]»، «هفت اقلیم[3]»، «میخانه[4]» و «دیباچه[5]» وغیره.

---

(۱) سیر العارفین (نسخهٔ خطی کتاب خانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور) ص ۱۵ب

(۲) جامی: نفحات الانس (چاپ نولکشور) ص ۲۹۲، ۳۹۵

(۳) امین احمد رازی: هفت اقلیم (نسخهٔ خطی در کتاب خانه کاپورتالا، پتیاله) ورق ۱۸۷

(٤) ملا عبدالنبی: میخانه (چاپ لاهور) ص ۳٦

(۵) دیباچهٔ عشاق نامه (باهتمام پرفسور آربری) ص۱٤

« دیباچه » [1] « تذکرهٔ میخانه » [2] « لطائف اشرفی » [3] « تاریخ فرشته » [4] و « ریاض العارفین » [5] و امثال آنها این تصنیف بهمین اسم ذکر شده است .

شیخ عراقی این کتاب را در دورانِ اقامتِ خویش در قونیه تصنیف کرد . دولت شاه سمرقندی که غالباً برای جالب ساختنِ موضوعات از جادهٔ حقیقت منحرف می شود دربارهٔ لمعاتِ عراقی نیز داستانی سروده که با حقیقت هیچ رابطه یی ندارد . در ذیل شرح امیر سید حسینی می نویسد :

« حکایت کنند که شیخ عارف فخرالدین عراقی و شیخ اوحدی و سید حسینی هرسه فاضل مریدان شیخ شهاب‌الدین سهروردی بوده‌اند وسالی چنین اتفاق افتاد که در کرمان بخانقاه شیخ اوحد الدین هرسه بخلوت نشستند و در اثنای اربعین هر کدام از سفر عالم ملکوت سوغاتی بخدمت شیخ رسانیدند . شیخ عراقی «لمعات» و شیخ اوحدی «ترجیع» که بغایت مشهور است و سید حسینی کتاب « زادالمسافرین » . بعد ماکه شیخ هرسه نسخه را مطالعه کرد فرمود که حق تعالی وجود شریف این هرسه دُرّ دریای یقین را همواره از آفات محفوظ داراد که عجب سه گوهر از کانِ حقایق بیرون آورده اند . فاما چون این فرقه مسافران سالک یقین اند آنکه « زادالمسافرین » آورده سیاح سارل عرفاست [6] »

(۱) دیباچهٔ عشاق نامه (باهتمام پرفسور آربری) ص ۱۴

(۲) ملا عبدالنبی : تذکرهٔ میخانه (باهتمام پرفسور محمد شفیع لاهور) ص ۲۷

(۳) لطائف اشرفی (نسخهٔ خطی انجمن آسیائی بنگال کلکته) ورق : ۲۷۶ الف

(٤) تاریخ فرشته (چاپ نولکشور) ص ۲۰۲

(٥) ریاض العارفین تالیف رضاقلی هدایت (چاپ‌تهران) ص ۱۷۲

(٦) تذکرة الشعراء (باهتمام پرفسور براؤن) ص ۲۲۲

نظری بر لمعات عراقی

دکتر ی . د . آهوجه[*]

آثار شیخ فخرالدین ابراهیم عراقی در نثر عبارتند از «مصطلحات صوفیه» و «لمعات» . استاد فقید پرفسور دکتر شیخ محمد اقبال گمان میکردند که بنا بر عقیده‌یی یک اثر دیگری بنام «زمان و مکان» هم از قلم شیخ عراقی باقی مانده ولی تا حال ذکری یا نشانی ازان بدست اینجانب نرسیده است . «مصطلحات تصوف» چنانکه از اسمش ظاهر است یک کتابچهٔ مختصری است راجع به اصطلاحات که صوفیان کرام بکار برده‌اند و این رساله مشتملبر سر مطلب یا جزو است .

اسم متداول تصنیف دیگر از شیخ عراقی «لمعات» است . بعضی از نسخ خطی عنوان این رساله را باندک اختلافی نوشته اند . در نسخه یی که اته در فهرست کتابخانهٔ بودلین زیر ستون ۷۷۹ نشان داده در آغاز «لمعات انوار» و درپایان «اللمعات القدسیه فی العشق» نوشته است . همچنین عنوان نسخه یی که در مجموعهٔ شیرانی در کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور موجود است . «هذا کتاب اللمعات فی علم سلوک الانوار» است . و عنوان نسخهٔ دیگری که در کتابخانهٔ ملی ملک در تهران محفوظ است «لمعات العشاق» است . باین وصف «لمعات» اسمیست که معمولاً برای این کتاب بکار رفته است و در تذکره های معروف مثل «نفحات الانس»[1] «سیرالعارفین»[2] «قصر عارفان[3]»

(*) دکتر ی . د . آهوجه ، استاد زبان و ادبیات فارسی ، دانشگاه دهلی

(۱) نفحات الانس (چاپ نولکشور) ص ۲۹۲

(۲) سیرالعارفین (نسخهٔ خطی کتاب خانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور) ورق ۱۵ ب

(۳) قصر عارفان (نسخهٔ خطی‌کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب لاهور) ورق : ۱۲۵

آگر یہ شریف‌النفس شاعر حقارت و نفرت کے ہتھیاروں سے مسلح ہوکر ایک بار سارے « دوستان مریض » پر پل پڑتا ہے[1] . ان قطعات میں بھی عرفی ایک ہمعصر شاعر کو بڑی حقارت سے « صورت بی معنی » قرار دیتا ہے . کہتا ہے ایک مدت کے بعد تو تم نے ایک بامعنی مصرعہ لکھا اس پر اتنا ناز ؟ اس کی تاریخ اس نے بہت ہی معنی خیز استعارے کی شکل میں « شاخ کج زیبا گل » سے نکالی ہے جو اس کے کمال تاریخ گوئی پر شاہد ہے .

عرفی روایت پرست دنیادار شعرا سے بہت بیزار ہے . اس کی تخلیقی ذکاوت اور اخلاقی رفعت اسے ہمیشہ مروجہ روایتوں کے توڑنے پر اکساتی رہتی ہے . اس کی انفرادیت اسے کبھی کبھی راحیت کے قریب پہنچا دیتی ہے . اسے خود اس کا احساس ہے کہ اس کی ذہنی تعمیر میں ایک خرابی کی صورت بھی مضمر ہے . وہ صاف کہتا ہے کہ میں « گھرچیں » بھی ہوں اور « گھر دشمن » بھی . (قطعہ نمبر ۲۲)

غرض عرفی کے قطعات اس کی شخصیت اور ماحول کی کشمکش کو بڑی خوبی سے بے نقاب کرتے ہیں .

[۸ ۱ ۱۹۶۳ م]

(۱) ملاحظہ ہو راقم کی شائع کردہ « عرفی کی ایک نایاب مثنوی » اسلامک کلچر ص ۲۳۲ : ۳۳ ، شمارہ ٤ ، سنہ ۱۹۵۹ م .

(از نسخهٔ قونیه میوزیم لائبریری نمبر ۲۶۰۰۵)

۹۰ ب (۳۴)

کشیده یار خدنگی و صد هزار شهید ز شوق ناوک او بی سر از زمین برخاست
چنان بتیغ زد آن غمزه هوش «عرفی» را که از نهاد اجل بانگ آفرین برخاست

مندرجه بالا قطعات میں سے بعض میں عرفی تخلص موجود ہے قطعات نمبر (۲۱) اور (۲۲) کا طرز لہجہ بتا رہا ہے کہ یہ عرفی ہی کے زادهٔ طبع ہو سکتے ہیں ۔ عرفی کی محبوب علامات (از قبیل صورت، معنی، مریم) بھی ان قطعات میں ملتی ہیں ان قطعات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عرفی بخیل لوگوں سے بہت بیزار ہے ۔ وہ ایک بخیل ممدوح کو آخرکار «بخشش سے سبک تر» کر دیتا ہے ۔ (نمبر ۱۷)

عرفی نے ایک قصیدے میں «شخص و سایہ» کے سلسلے میں یہ مضمون نظم کیا ہے :

ز تاب شعشعهٔ مهر سایه بهر پناه سرد که تنگدل از شخص و پیش گیرد راه

ایک غیر معروف قطعہ میں بھی اس قسم کا مضمون نظر آتا ہے :

ز واژگونگی عهد ما عجب نبود که اوفتد بزمین شخص و سایه برخیزد

مندرجہ بالا قطعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرفی کو تاریخ گوئی سے خاص شغف ہے ۔ قطعہ نمبر (۱۲) سے جو سنہ ۹۹۱ھ میں لکھا گیا ہے. پہلی بار اس کا پتا چل رہا ہے کہ اسے ایران ہی میں کسی «حسینهٔ حوری نژاد» سے وابستگی پیدا ہوگئی تھی ۔ یہاں یہ ملحوظ رہے کہ عرفی کی ورود ہند کی تاریخ ۹۹۴ھ مانی جاتی ہے ۔ اسی طرح ایک قطعہ (نمبر ۱۵) میں وہ ایک «نهال» کے «افتاده» ہونے (کسی معشوق کے مرنے ؟) پر غم و غصہ کا اظہار کرتا نظر آتا ہے

عرفی غم عشق کا بھی شکار ہے اور غم روزگار کا بھی ۔ اس کے معاصر اسے چین نہیں لینے دیتے ۔ کوئی اس پر «تہمت فسق» لگاتا ہے. کوئی دلشکنی کے انداز میں اس کی مزاج پرسی کرتا ہے ۔ آخر تنگ

چگونه خیالی که می بست نقش بدان آب و رنگ و شمیم آمده
بگفتم که هین مژدگانی بخواه که طبعم بضایت کریم آمده
بگفتا چه خواهیم چون بخش تو همین پیشگی (؟) مستقیم آمده
تو تاریخ مولود گو گفتمش ! گلی از بهشت نعیم آمده
۹۹۵ھ

۱۵۱ الف
(۳۰)

تا دوش بدوش عشوه و ساز در عرصهٔ حسن جلوه کردی
از باده فروش عشق برخاست فریاد که جرعه [ز] مردی (؟)

(۳۱)

این کهن دانش که درباب فضیلت کردهٔ دعوی اثبات سیاری و نفی اندکی
گرترا کودک شمارده عرق‌ها اندرعهد شیب معنی دارد چرا طفلانه [شیوی] میمکی
عمری از بهر تو دارد آررو کر مدتش موسم شیب طبیعت هست سن کودکی

تاریخ بنای مسجد
(۳۲)

ویحک ای مسجد الحرام مجدد که شرف را دری بخلق کشادی
بانیت عرفیست ادن عبادت در حریم حودش بجائزه دادی
تا تو سال عمارت تو بگویم ثانی مسجد الحرام بلادی
۹۹۵ھ

هجو
۱۵۱ ب
(۳۳)

پیاده می روی و بر سپهر می تازی سبی که خر لنگی بود چه پروازی
عنان لهو سبک کردهٔ جناب عمر چه کردهٔ که بدنیا[۱] فرس همی تازی
درین معامله محتاج طبع بی بصری هر آن بهست که تن دردهی بانبازی (؟)
بگاه مسح کشیدن جناح روح قدس که کشیدن اسارفرقو کفش حماری[۲] (؟)

(۱) بدینسان
(۲) جمازی

سایهٔ شمشیر او گر حمله بر دست آورد
تا قیامت در گریزد آستین در آستین
از هوای آستین او برات سائلان
میکند پرواز در ایوان او نقش نگین

(۲۷)

سلامی کزو قاصد شوق را بگیرد زبان و بسوزد دهان
سلامی که طغرا نویسش نوشت برازنده تاج سر دوستان
سلامی عطا های تو در کمین سلامی هوسهای من درمیان

۱۴۶ ب
(۲۸)

بر فراز اشهبی کز جمله انعامهاست
هم عنان بودم زمانی بایکی از دوستان
ناگه آمد اشهب تاریخ دانم در سخن
با سمند آنکه گفتم بود بامن همعنان
چون کهن سالان عالم دیده حرف آغاز کرد
گه ز رزم رستم و گاهی ز بزم اردوان
چون بپایان بردلختی ز انقلاب روزگار
برسر احوال خویش آمد ز راه داستان
گفت کای فرزند شوخ آهسته یکساعت مناز
بشنو از من رمزی و بردار نقشی زین بیان
بودم ادهم ام و مشکین موی در عهد شباب
کز بهشت آدم سوارم گشت و آمد در جهان
این‌زمان کز اقتضای شیب مویم شد سفید
اشهبم نامست و بخشندم بعرفی رانگان

تاریخ تولد

۱۴۷ الف
(۲۹)

خرد دوش از سرکلاهم ربود که ای صید امید و بیم آمده
بشارت که آن گل که در غنچه بود شگفت اینک از وی نسیم آمده

(۲۳)

بسکه لبیک‌های درد آلوده در طواف حریم بیت حرام
بر سر عید اضحی افشاندم خون چکان شد مسام عید صیام

تاریخ چشمه

۱۴۵ الف

(۲۴)

بگفتم باخرد کاین چشمهٔ نو کرو یابم نصاب چشمهٔ خلد
چه گوئی بهر تاریخش بگفتا همی گوید رهاب چشمهٔ خلد

۹۹۷ھ

تعریف گرما

(۲۵)

سکه ار شعشعهٔ مهر هوا سور تراست[1]
می رسم تیر اشارات سمجرای شان
یافت حاصیت فردوس جهان کر گرما
مرغ بریان شد [ه] هرگونه بود در طیران
طبع شوخ او تدرو یست که در حالت خواب
آشیان سایه بر شاخ درخت طیران
دست و رحمت چو دهد گریه مبادا رو حصم
گهر اشک فشاند بکنار ار مژگان

(۲۶)

شیوم[2] . . . . او ممهٔ بلبل فشان
گریه‌ام هر قطرهٔ او لیلی محمل نشین
ناله ام صد کیش ناوک ریز نندد بر میان
گریه‌ام صد بحر طوفان خیز ریزد بر زمین

---

(۱) سوزنده است ؟
(۲) هرموجهٔ ؟

(۲۰)

۱۴۴ الف ای صورتِ بیمعنی وی هم گر امر (؟)
تا کی نهی از لفظت بر گردنِ معنی جل
نام شعراء شد پست از شعر تهی مغزت
تاکی شوی ای خربط بدنام کنِ بلبل
نی هر که زبان دارد جائز بودش گفتن
نی هر که سوار افتد لائق بودش دلدل
یک مصرعِ با معنی گفتی و پس از عمری
و انگاه بران ستی رنگ گلِ و آب ملُ
طبع کجت آن گل را نادر شگفا بیده
تاریخش اران گفتم شاحِ کج زیبا گل
۹۹۴ ه

در مغربه گوید

(۲۱)

در حالتی که سر به مصلا فرو بهم برتر بود ز تارک خورشید افسرم
با بشکنم بهست که پیچم سامشر دامن ماد وربه شب کشد سرم (؟)
با آنکه رخمه نرمی انگشت حور داشت یک بانگ بی حراش بیامد ز مر مرم
در اوجِ باغِ قدس کجا پر زند اگر جبریل بال خویش به سدد[1] بشهپرم
عیسیٰ[2] مزیده شیر فصاحت ز دایه ام مریم گرفته حسنِ نکارت ز دختزم

(۲۲)

نگار خانهٔ چینم بشاخ و برگ سخن بهار صنعتِ مانی نکرده رنگینم
هلاک گفت و شودم خرابِ خاموشی گهر فشان و گهر دشمن و گهر چینم
۱۴۴ ب
ز مغز عجز بجوشم که اشک فرهادم بروی ناز بغلطم که چشم شیرینم

(۱) نه بندد ؟

اگر بجلوه روی تو در نظر میداشت
عروس امکان میگشت در بکارت پیر
عداوت تو ز تاثیر دیده های حباب
مزاج عفو خداوند را کند تغییر
اگر ضمیر محل معاینست و علوم
بود تضاعف هر موی تو هزار ضمیر

۱۴۲ الف (۱۷)

ای باد بگو بحضرت او کای جود تو از طمع خنک تر
ای حوصلهٔ سخاوت تو از روی گدای تو تنک تر
سنگین منشین که کردم اینک از بخشش کا ملت سبک سر

تاریخ سنا

۱۴۲ ب (۱۸)

این خانه‌که ظل قصر شاهست و ز مهر کشیده بر فلک سر
تاریخ بناش چون بپرسد گو سایهٔ قصر شاه اکبر

۹۹۵ه

(۱۹)

۱۴۳ ب علو شدم ز دانش و خالی شدم ز جهل
چون حیرت از تسلی و چون همت از امل
سالم نشین ز علم که ریشت کهنه شد[1]
با مرهمش مگو که مهیا کند عسل
ای ذره مژده باد که خفاش در رسید
در چاشتگاه نامهٔ خورشید در بغل
از رویت دو عالم و از صنع کردگار
یکصفحه در مقابل و صد نسخه در بغل
تاریخ جهت شعر کسی گفته

(۱) ریش تو کهنه شد ؟

داور کونین اگر میراندش این حکم از قلم[1]
در قیامت کی نظر کردی بلوح باز دید
کس نمی داند که بود از ما نعش گریان ولی
خون گرم از پرده های قدس بیرون می چکید

(۱۴)

آه این چه شیون است که از شورشِ فغان
ذوقِ اناالحق از لبِ منصور میجهد
ای موسیٰ آرزوی تجلی مکن برو
کامروز آتشِ دگر از طور میجهد

(۱۵)

۱٤۱ الف حوران برهنه سر طلب خشت میکنند
قصر بهشت را همگی خشت خشت کن
طوبی کشیده قامت و افتاده آن نهال
ای آتشِ جحیم سری در بهشت کن
روشن کن آتش ستم و کعبه را بسوز
خاکسترش بیاور و طرح کنشت کن

(۱۶)

رهائی از خم زنجیر عشق ممکن نیست
بسعی بوسه اگر تو تیا شود زنجیر
بعزم فتنه در آمد بجلوه گاه دلم
که فوج عشوه و خیل کرشمه راست مسیر
نظیر گفت چو الماس خامه ریشم بسامت
که نیست لائق پژ مردگان لباسِ حریر

---

(۱) میراند این حکم از قلم ؟

(۱۱)

دوش گفت اندیشه کان فرزند احسن نام زاد
مگر تاریخی بکن کان یادی از نامش دهد
گفتم ار در ضمن این تاریخ چیزی لازم ست
عرضه فرما برضمیرم تا سر انجامش دهد
گفت آری مطلب و نام و نسب هم گفتمش
پس دعا کن تا خدا توفیق الهامش دهد
چون بگفتم باضمیر این قصه را در لحظه گفت
«احسن ابن حسن شاه هدی کامش دهد»

۹۸۹ ھ

تاریخ وفات

(۱۲)

۱۴۰ ب

آه کز بیداد دور بیوفا   ای ز بی مهری گردون داد داد
آن گل بستان فرور باغ حسن   تند باد بیمثلی بر باد داد
زین طرف هستی برو بش در ببست   زان طرف رضوان در جنت گشاد
چون بتاثیر کلامم خامهٔ نظم   بود رضوان را بغایت اعتماد
تا شود آرایش اهرای بهشت   آفتاب چهرهٔ آن حور زاد
گفت دارم التماس مصرعی   ای ریاض خاطر جنت سواد
مشتمل بر مدعای من ولی   بهر سال فوت آن حوری نژاد
من درین اندیشه بودم کز قضا   هاتفی از کنج غیب آواز داد
گفت «عرفی» این همه اندیشه چیست   گو «حسن آرایش فردوس داده»

۹۹۰ ھ

مرثیه

(۱۳)

گر بیاوردی شهادت گنج شاهی را کلید
دشنهٔ اعجاز او کردی شهادت را شهید

۱۳۷ الف (۸)

گر اذن سجود آستانت از بهر عوام هم برآید
صد خوشهٔ افتخار سجده از ناصیهٔ حرم برآید
در سایهٔ بام سر بلندت ز اطراف چمن علم برآید
گر ناله بگرد دل نه پیچم دود از جگر الم برآید

۱۳۹ ب (۹)

زهی حمیده صفاتی که حر بدورخ قهرت عروس عاطفتت برقع حمال نسورد
گر آفتاب در آید بزیر سایهٔ لطفت زهی محال که سرمایهٔ زوال نسورد
کسی که دیده زطبع تو نور علم بگوید که شمع کس بدل چشمه زلال سورد
کمال تیرگی آرد برنگ جهل بعهدی که شمع هم تو در مجمع کمال نسوزد
کم سوالی و دلدادهٔ امید جوابم اگر عتاب توام در زبان سوال سورد
کسی که شعلهٔ فهمش رسد بعرش‌فراست چرا متاع سحن چین بدمقال سورد
ازین سموم که آورده رو باعچهٔ ما حدا کند که برو برگ اعتدال سورد
کسی که سحر حلال مرا حرام شمارد بحیر تم که حر از آتش و بال سورد
امام شرع فراست بقول مردم نادان حرام را نکند رائح و حلال سورد
تو جوهری و حزف نام کرده گهرم را دلم چگو نه بغواصی حیال سورد
عجب‌تر آنکه تو معصوم و من تمام گناهم کی قبول مزارم[1] کرس ملال سورد
قبول می کنی این هم بود که شاهد طبعت مرا بدوزخ محرومی وصال سورد
شفیع سینه حجر انفعال نیست نفس را نگاهدار ازین شعله کانفعال نسوزد
نوشت نامه عذری .... «عروه» یارب که مرغ نامه برش را ز حشم بال سورد

۱۴۰ الف (۱۰)

کسی که معنی او هست فرع صورت من به پشت گردم اورا فلک بر انگیزد
ز واژگونگی عهد ما عجب نبود که اوفتد بزمین شخص و سایه برخیزد

---

(۱) کسی قبول ندارم؟

بعد ذوق تاریخ وی بر نوشت   بهر برگ و بر باغبـان ادب
۱۳٤ : ب
بگویم کدامست تـاریخ وی   بهشتی بهار جهـان ادب

در مدح گفته   ۹۹۱ھ

(۳)

حیات کوته خصم تو دید گفت قدر   که مایهٔ امد ار حملهٔ رکاب فاست
عروس جاه تودر جامه رفت و گفت قضا   که کوتهی همه در دامن لباس فاست

(٤)

ای بفردوس ظفر سیر کنان می‌رفتم   ناگهان فتح که زیبت ده برگ و براست
ناله برداشت که مشاطه نصرت رچه رو   قاطع طرهٔ حوران بهشت ظفراست
آسمان گفت که عهدی به تبسم نوکی   مادهم مژده که این امرچه میمون اثراست
مژده بادا که بهرتاری ازان مشکین جعد   رقمی برخمی ار رمح شه داد گراست

تـاریخ سـا

ورق ۱۳٦ ب   (٥)

این چشمه کآروی بهشتم ساد داد   تا تارگیش دختر رز را طراوتست
گفتم که آب چشمهٔ خلدی بگفت نی   تاریخ سال زادن من ابی عمارتست
۹۹٥ھ

تـاریخ منزل اکبر شاه

(٦)

این عمارت کز علو[ے] منزلت   عیش گاه مخلص اکبر شـد
بی تکلف لائق عشرت فتاد   لا جرم تاریخ او عشرت گہـد

۹۹٥ھ   (۷)

کمند زلف مه عارضان ملهو ولعب   فرو شاں وهمی گیر ماه را بکمند
هزار قرن شادی و خرمی بگذار   بلحظهٔ دل خود را دژم مدار و نژند
گهی چوشمس بتاب وگهی چوسرو بناز   گهی چو ابر ببار و گهی چو برق بخند
بلند باد اجل در نثار جان عدوت   تو جانفزای بروی نگار و باده وزند

غرض عرفی نے اپنے دل کا بوجھ زیادہ تر اپنے قطعات ہی میں ہلکا کیا ہے۔ کم و بیش یہی کیفیت مندرجہ قطعات سے نمایاں ہے جو ہم پہلی بار پیش کر رہے ہیں۔ ان میں سے ۳۳ جامعۂ عثمانیہ کے ایک قدیم نسخہ سے لیے گئے ہیں اور ایک قطعہ قونیہ میوزیم لائبریری کے نسخۂ دیوان عرفی (نمبر ۲۶۰۵) سے نقل کیا گیا ہے۔

مقطعات مولانا عرفی

(از نسخۂ دانشگاہ عثمانیہ)

ورق ۱۳۳ ب

(۱)

جواب شعر هر آئین دهد ضمیری لیک — شاعر متعین چه بحث موزون را
ازین که هردوخورند استخوانزسایهٔ زاغ — طلب مکن اثر سایهٔ همایون را
درین معامله با من بود شریک بسر — بمن عداوت دیرینه است گردون را
چه رشکها که بمجنون همی برد فرهاد — که تنگ شرکت پرویز نیست مجنون را

۱۳۴ الف

زهی شعور که مشتی خوف برشته کشید — که حان نظیر نگر سلک دُرّ مکنون را
تو نظم گوهر سیراب . . . . «عرفی» — بهل بجوهریان طعن مردم دون را

در تاریخ تولد گوید

(۲)

بار باب دل مژده رای صبا — که نو گشت اینک زمان ادب
بگو دوستان را که در عهد ما — بلند است بخت جوان ادب
مفرح پدید آمد اکنون رواست — که خندد لبالب دهان ادب
در آمد بکی کش دبیران قدس — نویسند صاحبقران ادب
رسولی در آمد که دارد ز چپ — ر دیوان معنی نشان ادب
تن از آب و خاکِ وفا ساختند — کز و تازه گردید جان ادب
تولد همی کرد طفلی که بود — ببطن ازل تو امان ادب
بباغ اندر آمد بهاری که هست — طرازندهٔ لبستان ادب

نہ کہ قصیدے کا ا۱ وہ «تعلقِ نانی» کے بجائے «تعلق جانی» کا قائل ہے۔۲

برائے نان چو سگان بر درت نیامده ام
کجا تعلقِ جانی کجا تعلقِ نانی

عرفی کے کلام کی شان و شوکت محض لفاظی نہیں یہ اس کی شخصیت کی بلندی اور اس کے خیالات کی رفعت کی مرہونِ منت ہے۔ اسی لیے ہندستان کا مفکر شاعرِ غالب شاعری میں بے راہ روی سے بچنے کے سلسلے میں عرفی کی «برق چشم» کے اثر کا قائل ہے اور اس کی تقلید پر مائل ہے اور ترکی کا مشہور مغرور شاعر نفعی چاہتا ہے کہ ایران کے اہل ذوق اسے روم کا عرفی تسلیم کریں[۳]

لیکن معاصرین میں جہاں پائے ہم ہمی درمیاں میں ہو کون کسی کی پرواہ کرتا ہے پھر خود مشغول اور مغرور انسان کے یوں بھی قدرداں کم ہوتے ہیں۔ عرفی کے دوست تھے بھی تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان میں منافق ہی زیادہ تھے۔ ایک قصیدے میں «دوستانِ منافق» کے سلسلے میں کہتا ہے:

ز دوستانِ منافق چنان رمیده دلم ٭ که پیش روی ز الماس می کنم دیوار

عرفی کے یہ منافق دوست اس کے سفرِ حیات کی آخری منزل تک اسے ستاتے رہے وہ عالمِ نزع میں ہے لیکن احباب اس وقت بھی طنز و تشنیع سے باز نہیں آتے عرفی نے ایک قطعہ میں ان کی طنزیہ مزاج پرسی کی تصویر کھینچی ہے اور بقول مولانا شبلی «سماں باندھ دیا ہے»

عرفی کا یہ قطعہ

چه گویمت که بیرد به گمگ «عرفی»

اس کی حسرتوں کی آخری جھلکی سے معلوم ہوتا ہے کہ اب اسے «گریہ» بھی «بےاثر» محسوس ہوتا ہے اور خندہ بھی «بے نمک»

(۱) قصائد عرفی ص ۵۵

(۲) خاکسار کا مضمون «عرفی کے چند غیر مطبوعہ قصائد» اسلامک کلچر ص ۴۰۷ (۱۹۵۶م)

(۳) دیوان نفعی ص ۱۶۷ (استنبول، ۱۲۶۹ھ).

هم از خوش آبی و غلطانی است گوهر کان
نمی تواند بر سطح مستقیم استاد[1]

اسی طرح ایک « وفا پیشه یار هم مشرب » اس کے « گلِ تازه » (تحفه نظم) پر خیالی خولی دعا بهیج دیتا هے. اس پر عرفی جل کر کهتا هے:

لطف کردی ولے منه منّت مه گرفتی سها فرستادی[2]

عرفی وفا پیشه با اصول انسان هے. وه مدح و محبت کے کاروبار میں جهاں تک هوسکے صرف ایک سے سروکار رکهنا چاهتا هے. محض مطلب براری کے لئے کسی کو ممدوح و محبوب بنانا نہیں چاهتا. ایک غزل میں حقارت سے دنیا والوں کی طرفً اشاره کرتا هے جن کا مُلال دم بدم دگرگوں، اور ان کے مقابلے میں بڑی خود اعتمادی کے ساتھ کهتا هے که ایک میں هوں که میری تمام عمر ایک « ملال » میں گذری.

ملال عالمیانً دمبدم دگرگوں است ۰ منم که مدت عمرم بیک ملال گذشت

اسی طرح ایک قطعه میں اپنی « یک اندیشی » پر فخر کا اظہار کیا هے. ایک شخص نے سعدی کی تعریف کرتے هوئے کہا تها که سعدی کی یه شان هے که وه معشوق کے ذکر کے بعد ممدوح کا ذکر نہیں کرتا عرفی اس کے مقابلے میں اپنی « یک اندیشی » بتاتا هے که میں ممدوح اور معشوق میں تفریق هی نہیں کرتا میں اسی کی مدح کرتا هوں جس سے عشق کرتا هوں.

لوحش الله ز یک اندیشی «عرفی» کورا آنکه ممدوح بود عشق بادمی بارد[3]

عرفی انعام کی خاطر نہیں اخلاص کی بنا پر قصیدے لکهتا تها. وه « صله » کو برهان گدائی سمجهتا تها. خود ممدوح سے ایک جگه کهتا هے که یه جو کچھ تم مجهے دے رهے هو اسے محض دوستی کا صله سمجهو

(۱) قصائد عرفی ص ۱۳۲، سنه ۱۹۴۴ م، بار هشتم، نولکشور، لکهنؤ. مقاله میں صفحات اسی مجموعه سے دیے گئے هیں.
(۲) ایضاً ۳٤۱
(۳) دیوان عرفی، ۱۹۱ کانپور، سنه ۱۹۱۵م

عرفی کے کچھ غیر معروف قطعات

ڈاکٹر سید نعیم الدین*

عرفی شیرازی نے ہر صنفِ سخن میں طبع آزمائی کی ہے لیکن یہ مایۂ ناز شاعر زیادہ تر اپنے پر شکوہ قصائد کی وجہ سے ممتاز مانا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں بھی اس کی منفرد شخصیت صاف جھلکتی نظر آتی ہے لیکن جہاں تک اس کے ذاتی حالات اور رجحانات کا تعلق ہے ہمارے خیال میں یہ جس طرح اس کے قطعات سے نمایاں ہوتے ہیں اس کے دیگر اصناف کلام سے اس حد تک نہیں ہوتے۔ اس اعتبار سے یہ بےحد اہم ہیں۔ مطبوعہ قطعات میں سے اکثر و بیشتر کسی خاص واقعہ سے متاثر ہوکر لکھے گئے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ ناقدرداں ممدوحوں اور منافق و حاسد احباب کے ہاتھوں اس پر کیا بیتی۔ مثلاً ایک بار ایک سخن شناس اس کی "بیت" رد کردیتا ہے۔ اس پر وہ بڑے لطیف، طنزیہ انداز میں اس سے مخاطب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "کوئی حرج نہیں، میں شرمندہ نہیں۔ تو بھی شرمندہ مت ہو۔ بات صرف اتنی ہے کہ میرا گوہر غلطاں تیری طبع مستقیم پر ٹھہر نہ سکا!"

سخن شناسا اگر بیت بندہ رد کردی

خجل مباش کہ من ہم ز خجلتم آزاد

اگر طبع تو بیتی ز بندہ جا نگرفت

بہ شعر من مددی طبعِ تست کج بنیاد

(*) ڈاکٹر سید نعیم الدین، پروفیسر و صدر شعبۂ عربی، فارسی و اردو، ناگپور مہاودیالیہ، ناگپور۔

۲۲ تیری زبان سے «خاموش» کا لفظ سنا اور میں چپ ہوگیا۔ میرے عشق کی غمازی کرنے کے لیے رنگ و بو ہی کافی ہیں۔

۲۳ میرا گل رو محبوب آیا۔ میں نے اس سے پوچھا کہ تیرا عہد کیا ہوا۔ وہ بولا کہ ختم ہوگیا۔

۲٤ میں نے کہا کہ ایک خط بدست صبا میں نے بھیجا تھا۔ کیا تجھکو مل گیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ نامہ بر نے پہنچا دیا اور میں نے اس کو چاک کردیا۔

۲۵ میں نے اس سے کہا کہ اے میرے دوست تیری آمد میں تاخیر کیوں ہوئی۔ اس نے جواب دیا کہ میرا ساتھی بیمار تھا وہ راستے میں تھک گیا تھا۔

[۱۳ ۱۱ ۱۹٦۲م]

★★★

۱۱ تیرا روئے زیبا چاند کی مانند ہے ۔ میری سادہ دل دیکھ کہ تیرے ان شیریں لبوں کا ایک بوسہ چاہتا ہوں ۔

۱۲ تو اگرچہ ایک مست شیر کی طرح میرا خون پیتا ہے ، پھر بھی میں تیرے کوچے کے کتوں کی طرح تیرے پیچھے لگا پھرتا ہوں ۔

۱۳ اپنے غمزے سے کہہ دے کہ میرا خون نہ بہائے ورنہ میں تیرے اوپر قتل کا دعوی کردونگا ۔

۱٤ کوئی گھڑی ایسی نہیں جو تو غصہ سے مجھے اپنے پاس سے جھڑک کر نہ دور کرتا ہو مگر میں نے اپنے آپ کو بے شرم سا لیا ہے ۔

۱۵ میری تمنا ہے کہ ایک روز تیری ہم نشینی نصیب ہو ۔ تو جام و مینا سے شغل کرتا رہے اور میں رباب کے تار چھیڑوں

۱٦ جس دن تیرا چاند جیسا مکھڑا دیکھنے کو نہیں ملتا تو اے روح رواں ہر ایک سے میں تیرے کوچے کا پتا پوچھتا پھرتا ہوں ۔

۱۷ کہتے ہیں کہ شمس تبریز جیسا چاند چھپ گیا میں نے کہا کہ مجھسے بار بار نہ پوچھو میں خود تلاش کررہاہوں

۱۸ اے ماہ رو ترک کیا ہی اچھا ہو اگر تو صبح دم میرے کلبہ احزاں تک، آئے اور مجھ سے کہے کہ میرے قریب آ

۱۹ تو سر زمین ترکی کا چاند ہے ۔ اور میں اگرچہ ترک نہیں ہوں پھر بھی ترکی سے اتنی سمت ضرور رکھتا ہوں کہ مجھے معلوم ہے کہ ترکی میں پانی کو « سو » کہتے ہیں

۲۰ اے میرے شیر میرے قتل کے لیے تلوار نہ کھینچ ۔ تیرا عشق میرے جسم کے سارے رگ و پے میں سرایت کرچکا ہے ۔

۲۱ تیرے ابروؤں کی حسین کمان مجھ پر جادو کیے دیتی ہے ۔ تو ایسا بے مثل ہے کہ تیرا ہمسر تلاش کرنا ممکن نہیں ۔

اردو ترجمہ

۱ بھائی اچھا ہو یا برا ۔ دشوار گزار راہوں میں وہی تمہاری رہبری کرے گا

۲ گلے کی نگہ بانی تن دہی سے کر ۔ بھیڑیے بہت ہیں ۔ اے میرے محبوب ہم نشین ! اے میرے پیارے دمساز ! میری بات غور سے سن !

۳ تو ایران کا باشندہ ہو یا یونان کا یا سر زمین روم سے تیرا تعلق ہو ۔ تجھے بے زبانوں کی زبان بھی سیکھنا چاہیے ۔

٤ میرے محبوب میرے پاس آ ۔ دور دراز فاصلوں سے بھی تفریح کناں میرے پاس چلا آ ۔

۵ تو ماہ منور کی مانند ہے اور روز روشن کی طرح ۔ میرے پاس شگفتہ اور تروتازہ آ۔ مرجھایا ہوا اور کمہلایا ہوا نہیں ۔

٦ میرے قریب آ میں اپنے لیے نہیں کہتا ۔ میری سن لے ۔ جہاں تو ہے وہ اچھی جگہ نہیں ہے ۔ وہاں تنہا کہاں کھڑا ہے ؟

۷ تیرا حقیقی مال و متاع مرشد ہی ہے ۔ کہاں چلا جا رہا ہے ۔ اس کی طرف آ ۔ مرشد کا دامن پکڑ لے ۔ تو ابھی اس کی حقیقت کو سمجھتا نہیں ہے ۔

۸ کیا ہی خوش بختی ہے کہ مرشد خود تجھے بلا رہا ہے ۔ گوش دل سے سن ۔ ہوسکتا ہے کہ اس کا فیض تجھے بھی کامل بنادے ۔

۹ تجھے معلوم ہے کہ سارے عالم میں میں ایک تجھے محبوب رکھتا ہوں ۔ تیری قربت نصیب نہ ہوئی تو غم فراق مجھے کھا جائے گا ۔

۱۰ مجھ جیسے وفا پیشہ پر بھی تو جفا کرتا ہے ۔ تو مجھے چاہے نہ چاہے میں تو تجھے چاہتا رہوں گا ۔

رسید ترکم و بـا چهرهـای[1] گل وردی
بگفتمش چه[2] شد ان عهد[3] گفت اول وردی[4]

بگفتمش که یکی نـامهٔ[5] بدست صبـا
٢٤ بدادم ای عجب[6] آورد گفت[7] کستردی[8]

بگفتمش که چرا بیگه آمدی[9] ای دوست
٢٥ بگفت سیربدی[10] یولدا یولداشیم اردی[11]

---

(١) ح : ترکم با چهرهای ـ ت: ترکم باچهرهٔ ـ ب : ترکم باچهرهای

(٢) ل : که ـ ب : چه

(٣) ل : شد عهد ـ ب : شد آن عهد

(٤) ل : اولد دردی ـ ح : الداری ـ ب : آوردی

(٥) ل : نامه ـ ح : نامه

(٦) ل : بد ادمی عجب

(٧) ب: آدرد و گفت

(٨) ح : کیستردی

(٩) ح : امدی

(١٠) ل : سیر بدی

(١١) ح : یلده و یلد شم کردی ـ ل : یلده یلدشم اردی ـ ت : یلدهٔ یلدشم اردی ـ ب : یلده یلدشم اردی

ای ترک ماه چهره چه گردد که[١] صبح تو
آئی بحجرهٔ من و گویی[٢] که گل برو[٣] ١٨

تو ماه ترکی و من اگر ترک نیستم[٤]
هاتم من این[٥] قدر که بترکیست آب سو[٦] ١٩

ای ارسلان قلیچ[٧] مکش[٨] از بهر خون[٩] من
عشقت گرفته[١٠] جملهٔ اجزام[١١] مو بمو ٢٠

برما فسون بخواند[١٢] گکچک یا قشلرن[١٣]
ای سردش تو سیرک سردش قنی بجو[١٤] ٢١

دکتر شنیدم[١٥] از تو و خاموش مانده ام[١٦]
غماز[١٧] من‌بست[١٨] درین عشق رنگ و بو[١٩] ٢٢

(١) ح : که هر وقت
(٢) س : من گوی
(٣) س : بیو
(٤) ح : نیستم
(٥) س : همین
(٦) ح : آبرو
(٧) ت : قلیچ
(٨) ت : بکش - ح : مکر
(٩) س : حون
(١٠) ح : گرفت (١١) ح : جمله اجزام - ت : جمله اجرام - س : جملهٔ اجرام (١٢) ت : حواند
(١٣) ت : که کلحک نکرن - ح : کلچک ای قشلرک - س : که کحک ای قتلرت
(١٤) س : ای سردس دسرک سردقنی مجو - ح : ای سروش تو سیرک سردش قنی بجو - ت : ای سردش تو سیرک سردش قنای بجو
(١٥) ح : شنیدم (١٦) ت : ماندم (١٧) ت : غمار
(١٨) ت : شست - س : بس است (١٩) ح : رنگ بو

دانی که من ز عالم یالغوز[1] سنی سورمن
گر در برم نیائی اندر غمت اولورمن[2] ٩

من یار باوفایم بر من جفا قلرسن
گر تو مرا نخواهی من حود سنی دلرمن ١٠

روی چو ماه داری من ساده دل ارانم
زانِ شکر لسانت بر ایکنک[3] دلرمن ١١

تو همچو شیر مستی داحی[4] قانم[5] اچرسن
من چون سگان کویت دنبال تو گزرمن[6] ١٢

فرمای غمزه ات را تا حونِ من بربرد[7]
ورنه سگ الکدن[8] من برعوبه ررمن[9] ١٣

هر دم بچشم گویی برعل[10] سم قتمدن[11]
من روی سحت کردم ردیک تو دررمن ١٤

روری نشسته حواهم بالعور[12] سگ قتکده[13]
هم من چهر اچرسن هم من قمر[14] چلرمن ١٥

روزی که من ببیم[15] ان روی همچو ماهت
جانا نشان کویت ار هر کسی صوررمن[16] ١٦

ماهی چو شمس تبریز عیبت سود گمند[17]
از من دگر مپرسید من سوبلدم اررمن[18] ١٧

---

(١) ح : بلعر (٢) ح الرمن (٣) ح یرایکه
(٤) ح : مم (٥) ح . منتم (٦) ح گدر من
(٧) ح : مریزد (٨) ح الکده (٩) ح . برعورة بار ر من
(١٠) ح : بری (١١) ح . میم قسده (١٢) ح : بلعر
(١٣) ح : قسده (١٤) ح . قبس (١٥) ح . ه ببم
(١٦) ح : سوررمن (١٧) ح . سود و گفتا (١٨) ح : باررمن

گهکن[١] اغلن هی بزه[٢] گل‌گل
دغدن دغدا هی گره[٣] گل‌گل ٤
ای بگی[٤] سنسن گن بگی[٥] سنسن
بی‌مره[٦] گلمه بامزه[٧] گل‌گل ٥

گلسن نده[٨] سکانک[٩] غرضم[١٠] یوق[١١] اشدرسن[١٢]
قلسن[١٣] اده[١٤] یوزدر یلکز[١٥] قده[١٦] قلرسن ٦
چلبی[١٧] در قمو[١٨] درلک چلبا[١٩] گل نه گردرسن[٢٠]
چلبی[٢١] قوللرن[٢٢] استر چلبنی[٢٣] نه سنرسن[٢٤] ٧
نه اغردر نه اعردر چلب[٢٥] اعردن[٢٦] قمرمق[٢٧]
قولمک[٢٨] آج[٢٩] قولمک اج بوله کم[٣٠] انده دلرسن[٣١] ٨

(١) ب : لمکنن (٢) ب : مده (٣) ب : کر (٤) ب : یکی
(٥) ب : یکی (٦) ب : نی‌مره (٧) یامزه (٨) ل : لوبده
(٩) ل : سکابک ـ ت : سایک ـ ح : مسککد ـ س : ساماک
(١٠) س : عرضم (١١) ل : تق ـ ح . یق ـ س : موق
(١٢) ل : اسدرسن ـ س : اسدرس (١٣) س : طس (١٤) ح : أید
(١٥) ل : یلکور ـ س : ملور ـ ت : یلنوز (١٦) ح : قد
(١٧) ل : جلبی ـ ت : چلی ـ ح : حلبی ـ س : جلبی (١٨) س فمو
(١٩) ل : جلما ـ ت . چلبا ـ ح : چلبی ـ س : حلما
(٢٠) ح : کرسن ـ س : کردس
(٢١) ل : جلبی ـ ت . چلی ـ ح : چلبی ـ س : چلبی
(٢٢) ت : قللرن ـ س : قللرن ـ ح : قل لرن ـ ل : قل لرن
(٢٣) ل : جلبی ـ ت : چلبی ـ ح : چلبی ی ـ س . چلی
(٢٤) ل : ستررسن ـ ح : نه سرس (٢٥) ح : چلبی ـ س : حلب
(٢٦) ت : اغرمدر ـ ح : اغریدن ـ س : اعرمدر
(٢٧) ح : اپ منخ ـ س : مقرمح
(٢٨) ت : قولمن ـ ح : قلمن ـ س : قولمن (٢٩) س : اخ
(٣٠) ت : قولمن آج موله ـ ح : قولمن کم آج موله ـ س : مولمن اح بولد کم
(٣١) ت : دکرسن ـ س : دکرسن

مولانا رومی‌نک ترکچهه شعرلری

اکر[1] گیدر[2] قرینداش[3] یوقسه[4] یاوز[5]
اوزن[6] یولده[7] سکا[8] بودر[9] قلاور ۱

چوبانی[10] برک[11] دت قرتلر اکشدر[12]
اشت[13] بندن[14] قرا قوزم[15] قرا قوز ۲

اکر طاتسن[16] وکر رومسن وکر ترک[17]
زسان ی رماسانزا[18] ابیاموز ۳

---

(۱) پیش نظر نسخوں میں عام طور سے ،گ، کو ،ک، لکھا گیاہے۔
(۲) ض : کی در ۔ ت : کی در
(۳) س ۔ قرندش ۔ ت : کربدش ۔ ض ۔ کربدش
(٤) ض : لعشیه ۔ ت : لعشه ۔ س : یقشا (٥) ل : ماوز
(٦) ص ۔ اراں ۔ ت ۔ اران ۔ س : اورں
(۷) ل : یولدا ۔ ص : یلدا ۔ ت : یلدا ۔ س : یلدا
(۸) ت : لکا ۔ س ۔ سا (۹) ص : پودر ۔ ت ۔ لودر ۔ س : لودر
(۱۰) ل : حبابی ۔ ص : حوماں ۔ ت : چومان ۔ س : حیان
(۱۱) ل : ترک ۔ ض : بحشی ۔ ت : محشی
(۱۲) ل : قرتن اکش دور ۔ ص : قرت اکشدر ۔ ت : قرت لراکند۔
س : قرتن کشدر
(۱۳) ل : اشنیت ۔ ت : است
(۱٤) ل : ندین ۔ ت : مدم (۱٥) ل : قرا قوردم ۔ س : قرا قوزیم
(۱٦) ل : طلطسن ۔ ص ۔ طاسی ۔ ت : طاس ۔ س : طلطسن
(۱۷) ض : وکر رومی وکر ترک ۔ ت : وکر ردی وکر ترک۔
ل : اکر روم سن اکر ترک
(۱۸) ل : زبان بی زبانی را ۔ ض : زبانی زبانانرا

۶۔ دیوان حضرت شمس تبریز۔ ضمیمہ لتن، فارسیہ (ادب) نمبر ۷۹۔
تقطیع: ۳۰×۱۷ سنٹی میٹر۔ اوراق: ۲۴۵[1]

اس سلسلے میں یہ بتادینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعوی قبل از وقت ہوگا کہ مولانا روم کی ترکی غزلوں یا اشعار کی تعداد صرف اتنی ہے جتنی ان صفحات میں پیش کی جارہی ہے۔ جیسا اوپر بتایا گیا ہے، مآخذ کا دائرہ محدود ہے اس لیے یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی اور نسخے میں کچھ اور اشعار یا کوئی اور غزل دستیاب ہوجائے۔ یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ مذکورہ نسخوں میں سے کسی ایک خاص نسخے کو متن کی بنیاد قرار نہیں دیا گیا ہے اور غیر مطبوعہ نسخوں سے مقابلہ کیا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس دیوان کے بہت سے ایڈیشن[2] مختلف مقامات سے مختلف وقتوں میں شائع ہوئے ہیں جن کا حصول راقم کے لئے اس وقت دشوار ہے۔ متن کے بعد ترکی اشعار کا اردو ترجمہ بھی پیش کردیا گیا ہے۔

یہ اشعار ترکیات کے طالب علموں کے لیے نہ صرف اس وجہ سے اہمیت رکھتے ہیں کہ یہ مولانا روم سے منسوب ہیں بلکہ ان کی اہمیت اس وجہ سے بھی ہے کہ یہی اشعار مغربی ترکی شاعری کے قدیم نمونے بھی ہیں۔

---

(۱) یہ نامکمل ہے اور صرف اشعار نمبر ۱، ۲، ۳ ہی درج ہیں اس کے اختلافات کو «ض» سے ظاہر کیا گیا ہے۔

(۲) تفصیلات کے لیے دیکھیے: خانبابا مشار: فہرست کتابہای چاپی فارسی صفحہ ۱۰۴۲ و ۱۰۴۳۔

۱۔ کلیات شمس تبریز ۔ ذخیرۂ سبحان اللہ، فارسی نمبر ۷۵ / ۸۹۱۰۰۵۱۱
تقطیع : ۳۱ × ۱۹ سنٹی میٹر ۔ اوراق : ۱۳۷[1]

۲۔ دیوان مولینای روم ۔ ذخیرۂ حبیب گنج، نمبر : ف ۷ / ۴۷[2]

۳۔ دیوان مولوی معنوی روم۔ ذخیرۂ سبحان اللہ ، فارسی نمبر : ۷٤ / ۸۹۱۰۰۵۵۱۱
تقطیع : ۳۱ × ۱۹ سنٹی میٹر ۔ اوراق : ۲۵٤[3]

٤۔ کلیات شمس تبریز ۔ لٹن ، فارسیہ (۱) ۱۱۵ ۔ تقطیع : ۱۷ × ۲۹ سنٹی میٹر ۔
اوراق : ۳۱٦[4]

۵۔ دیوان شمس تبریزی ۔ لٹن، فارسیہ (۱) ۱۲۳ ۔ تقطیع : ٤۵ × ۳۰ سنٹی میٹر ۔
اوراق : ۵۱٤[5]

---

(۱) یہ نسخہ ناقص ہے تاہم اشعار نمبر ۱ ، ۲ ، ۳ ، ٦ ، ۷ ، ۸ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ درج ہیں اس کے اختلاف قرأت کو «س» کی علامت سے ظاہر کیا گیا ہے

(۲) اس نسخے کی تفصیلات کے لیے I Bogdanow کا مضمون The Quatrains of Jalaluddin Rumi and two hitherto unknown MSS of his Divan دیکھیے جو JIBB Vol I (1935) میں شائع ہوا ہے اس میں اشعار نمبر ٦ ، ۷ ، ۸ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۱۳ ، ۱٤ ، ۱۵ ، ۱٦ ، ۱۷ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۲٤ ، ۲۵ موجود ہیں اور اس کے اختلافات کو «ح» سے ظاہر کیا گیا ہے

(۳) یہ نسخہ مکمل معلوم ہوتا ہے لیکن صرف اشعار نمبر ٤ ، ۵ ، ۲۳ ، ۲٤ ، ۲۵ تحریر ہیں ۔ اس کے اختلافات کو «ب» سے ظاہر کیا گیا ہے

(٤) مکتوبہ : مولانا مرزا علی ، سنہ ۱۱۲۲ ۔ یہ نسخہ ناقص الآخر ہے لیکن اشعار نمبر ۱ ، ۲ ، ۳ ، ٦ ، ۷ ، ۲۳ ، ۲٤ ، ۲۵ درج ہیں ۔ اس کے اختلافات کو «ل» سے ظاہر کیا گیا ہے ۔

(۵) مکتوبہ ۱۲٤۲ ھ ۔ یہ نسخہ مکمل ہے لیکن اس میں اشعار نمبر ۱ ، ۲ ، ۳ ، ٦ ، ۷ ، ۸ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۲٤ ، ۲۵ ہی موجود ہیں ۔ اس کے اختلافات کو «ت» سے ظاہر کیا گیا ہے ۔

دو مختلف غزلوں کے ۵ ترکی اشعار بطور نمونہ درج کیے[1]۔ انھیں اشعار کو الیاس جون ولکسون گیب (E. J. W. Gibb) نے اپنی مشہور کتاب *A History of Ottoman Poetry* میں دوبارہ شائع کیا[2]۔ ابھی حال ہی میں[3] ایران کے «موسسهٔ مطبوعاتی امیر کبیر» نے تہران سے مولانا روم کا ایک ضخیم دیوان شائع کیا ہے جو بدیع الزمان فروزانفر اور علی دشتی کی متفقہ کاوش کا نتیجہ ہے اور بڑی تقطیع کے ۱۴۴۷ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں محمد ولد چلبی اور گیب کی ذکر کردہ دونوں غزلوں میں سے صرف ایک کو شامل کیا گیا ہے اور مزید ایک ایسی غزل درج کی گئی ہے جس میں ترکی اشعار موجود ہیں[4]۔ اس طرح اب تک مولانا روم کی صرف تین ایسی غزلوں کا علم ہو سکا ہے جن میں ترکی اشعار موجود ہیں۔ یہاں ان اشعار کے ساتھ مولانا روم کی بقیہ ترکی غزلیں اور اشعار تصحیح کرکے پیش کی جا رہی ہیں[5]۔ یہ غزلیں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی مولانا آزاد لائبریری کے مندرجہ ذیل قلمی نسخوں سے مرتب کی گئی ہیں:

(۱) محمد ولد چلبی نے اپنے اسی مضمون میں یہ بھی لکھا ہے کہ مولانا روم کے صاحبزادے بہاءالدین سلطان ولد کے دیوان میں بھی متعدد ترکی ابیات کے علاوہ دو مکمل غزلیں ہیں لیکن تہران سے سنہ ۱۳۳۸ء میں جو «دیوان سلطان ولد» با مقدمه استاد سعید نفیسی شائع ہوا ہے اس میں ترکی کی ۱۵ مکمل غزلیں اور ۲۴ ابیات درج ہیں۔

(۲) Vol I p 150, Vol VI. p. I ـ یہ اشعار تصحیح طلب ہیں۔

(۳) سنہ ۱۳۳۶ شمسی

(۴) دیکھیے: کلیات شمس تبریزی - جلد دوم صفحہ ۲۸۴ و ۳۷۳۔ اس نسخے کی دیگر غزلوں کی طرح یہ دونوں غزلیں بھی تصحیح طلب ہیں۔ ان کے مطلعے جنسہ درج ذیل کیے جاتے ہیں:

دانی کہ من ز عالم یلغر سی ‌سور من ٭ گر در برم بیائی اندر غمت الرمن
اے ترک ماہ چہرہ کہ ہر وقت صبح‌تو ٭ آئی محمرہ من و گوئی کہ گل مرو

(۵) اس سلسلے میں مندرجہ ذیل مستند کتابوں سے مدد لی گئی ہے:

1. Arthur Lumly Davids · *A Grammar of the Turkish Language* (London, 1832.)
2. James W Redhouse · *A Turkish and English Lexicon* (Constantinople 1921)
3. A. Vahid Moran· *A Turkish-English Dictionary* (Istanbul, 1945)

مولانا روم کے ترکی اشعار

ڈاکٹر اکمل ایوبی•

مولانا جلال الدین رومی (۱۲۰۷ء - ۱۲۷۳ء[1]) کا شمار فارسی زبان کے بلند پایہ شاعروں میں ہوتا ہے لیکن انہوں نے ترکی زبان میں بھی شاعری کی ہے اور ان کے دیوان میں عربی اور یونانی زبان کے اشعار[2] کی طرح ترکی زبان کے اشعار بھی پائے جاتے ہیں[3]. سب سے پہلے ان ترکی اشعار کی طرف سلسلۂ مولویہ کے آخری خلیفہ[4] بہاءالدین محمد ولد چلپی معروف بہ برہان الدین[5] نے متوجہ کیا . انہوں نے اپنے مضمون «ادبیات اسلامیہ» میں جو ترکی کے اخبار «ترجمان حقیقت» اور «ثروت فنون» کے مشترکہ خاص نمبر میں سنہ ۱۸۹۷ء میں شائع ہوا ، مولانا روم کی

---

(۱) *Islam Ansiklopedisi*, Vol III p. 53

(۲) دیکھیے : Abdulbaki Golpinarli *Mevlana Jelaleddin* (Istanbul, 1952) p 258-9

(۳) ڈاکٹر جولیس گرمانوس (Dr Julius Germanus) نے اپنے مضمون The Role of the Turks in Islam میں (*Islamic Culture* Hyderabad Jan 1934) مولانا کے صرف دو ترکی شعروں کا ذکر کیا ہے .

(٤) بدیع الزماں فروزانفر : رسالہ درتحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشہور بمولوی (تہران - ۱۳۳۳) صفحہ ۱۷۸ - دیوان سلطان ولد (تہران - ۱۳۳۸) صفحہ ٦

(٥) مختصر حالات کے لیے دیکھیے Abdulbaki Golpinarli · *Mevlanadan* *JASB* Vol. I (1935) p 68 , *sonra Mevlevilik* (Istanbul, 1953) p. 273-4

(•) ڈاکٹر اکمل ایوبی سینئر ریسرچ فیلو ادارۂ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

«کلیات ساحی» کی آخری مثنوی (۴۰۶ بیت) اس شعر سے شروع ہوتی ہے:

شکر تو گویم که شکر او به است ٭ از پی توحید او بسم‌الله است

اس مثنوی میں ایک ہندو عورت کی ایک جوان سے عشق کی داستان بیان کی گئی ہے۔ جس کی محبت میں پڑ کر وہ عورت اپنے بچے سے بالکل غافل ہوگئی۔ اس سلسلے میں شاعر نے عورت سے نفرت کا اظہار کیا ہے:

نفس را محکوم شد آن ساده زن　　زن بود محکوم نفس راهزن
هر کجا زن هست بد کاری کند　　از برای نفس خود خواری کند
در جهان نام و نشان زن مباد　　چون عدم نام و نشانش نیست باد
مرد کو محکوم نفس خر بود　　کمتر از زن بل ز زن بد تر بود

اس قصے سے نتیجہ نکالتے ہوئے ساحی نے معتزلہ کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کی برائی کی ہے۔ اس مثنوی میں چھوٹے چھوٹے قصے بطور تمثیل کے بیان کیے گئے ہیں۔

سب سے آخر میں نثر میں «داستان حورشید و ماه» یعنی چاند اور سورج کے عشق کی داستان بیان کی گئی ہے جو ان الفاظ سے شروع ہوتی ہے: «الحمدلله که چهره پرداز نگار خانهٔ تکوین . . . . .». اس میں بھی شاہ شجاع کی مدح ملتی ہے۔

یہ نثر نہایت رنگین ہے اور اشعار سے پر ہے۔ چند سطریں نقل کی جاتی ہیں:

«در شکار گاه راحت جانی و آفت جسمانی بی شمار است و انبساط را احتیاط بسیار. مبادا غباری بر دامن دل تو نشیند و موجب آزار روزگار تن گردد. پس بهتر آنست که خاطر ازین اندیشهٔ ناسود مند پاک داری و عنان عزیمت بدل طفلانهٔ خیال نسپاری. خورشید از نشاء خوردسالی و ناعاقبت سگالی این شیرین نصیحت گوارای طبیعت را بکام خود تلخ دانسته از ساغر دیده [اشک] فرو ریخت»*.

[۲۵ / ۱۱ / ۱۹۶۲م]

* آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے اجلاس سوم (۲۶، ۲۷ دسمبر ۱۹۶۲ء) منعقدہ علی‌گڑھ میں پڑھا گیا۔

در آخر ختم اورا چون نوشتم ٭ خرد تاریخ او گفتا «مختتم»

اس کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے :

بنام آشکارا و نہان بین ٭ کرو رازعدم بسود تمکین

اس مثنوی میں شاعر نے « مدھو مالت » کے قصے کو نظم کیا ہے :

بمده حالت بیانش آشکار است ٭ بهدی نام او مکھه سکھه سنگار است

مگر بجائے داستان بیان کرنے کے شاعر نے صرف معشوق کے اعضاء و جوارح کے حسن کی نام بنام تصویر کشی کرنے کی کوشش کی ہے :

ادای مہو شان بی نام باشد ٭ سراپا زلف ایشان دام باشد

آخر میں ساعی نے اپنی حسب ذیل تصنیفات کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی ترتیب سے اس کے آثار عالم وجود میں آئے ہیں :

ز نظم و نثر ور هندی فسانه ٭ ز موسیقی سی قول و ترانه
در اول نظم کردم سی فسانه ٭ شده موزون کتاب عاشقانه
در آوردم حکایت های نایاب ٭ نهادم نام اورا « راحت خواب »
پس آنگه هم بوزن «هفت پیکر» ٭ سودم نظم نامش «هفت گوهر»
از آن پس گوهری از کلک سفتم ٭ برای بزم «ساقی نامه» گفتم
پس از وی یافتم از فیض خامه ٭ نوشتم نظم نامش «فیض نامه»
سودم جمع اول از قصائد ٭ پس ازوی هم غزل کو دل گشاید
از ان پس قطعه و دیگر رباعی ٭ نهادم نام او «دیوان ساعی»
سودم جمع مکتوبات نامی ٭ نهادم نام او «منشات نامی»
دگر در عشق نثر انجام کردم ٭ بدان «خورشید ماهش» نام کردم
پس از وی نسخهٔ هندی ـ وداست ٭ بهدی نام او «دوله سوده» است
ز موسیقی سخن انجام کردم ٭ بهدی هم «سرس رس» نام کردم
بهدی یونهی ترتیب دادم ٭ بهدی نام «سورج» من نهادم

ان اشعار سے ساعی کی ایک نئی تالیف کا پتا چلتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے خطوط کو ترتیب دے کر ان کا نام « منشات » رکھا تھا۔ اس طرح سے اسکی تصانیف کی تعداد تیرہ ہوتی ہے۔

«ساقی نامہ» کا ایک قلمی نسخہ نیشنل آرکایوز آف انڈیا نئی دہلی میں بھی ہے (نمبر ٤٤٢) اس کے شروع میں نثر میں ایک دیباچہ بھی ہے جو کلیات میں موجود نہیں ہے۔ یہ دیباچہ ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے:

«سبحان اللہ در جہان جان و جان جہان... سخنوری درعرصہ روزگار بی مداد داد...»۔

اس دیباچے سے ساعی کے متعلق کچھ مزید معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ اس نے ایک دیوان مرتب کرنے کے بعد دوسرے دیوان کی ترتیب بھی شروع کردی تھی «فیض نامہ» کی تالیف کی تقریب یہ بیان کی ہے کہ اس کا ایک چھوٹا بچہ تھا جس کے لیے اسے سعدی کی کتاب «پند نامہ» کی تلاش تھی اور جب وہ نہ مل سکی تو اس کے مضامین کو اپنے الفاظ میں لکھا اور اس کا نام «فیض نامہ» رکھا۔ ساعی نے «یوسف زلیخا» کے مقابلہ میں «خورشید و ماہ» نام کی مثنوی اور «خسرو شیریں» کے مقابلہ میں «فسانہ» نام کی کتاب لکھی۔ اس کے بعد «ساقی نامہ» لکھا پھر نثر میں «خورشید و ماہ» تصنیف کی بعد میں جب شاہ شجاع کے کتب خانے کی دیکھ بھال اس کے سپرد ہوئی جس میں تصویروں، مرقعوں اور بیاضوں کے علاوہ دس ہزار کتابیں تھیں، اس سے فائدہ اٹھاکر اس نے ایک لاکھ شعر منتخب کیے اور خود اپنے ہاتھ سے انھیں اپنی بیاض میں لکھا جسے وہ جان سے زیادہ عزیز رکھتا تھا۔ جس طرح ظہوری نے «ساقی نامہ» اپنے ممدوح کے لیے لکھا تھا۔ اسی طرح ساعی نے بھی اس «ساقی نامہ» کو اپنے مربی کو پیش کیا۔

تیسری مثنوی «غم دل» (۳۸۲ بیت) ہے جو (۱۰۷٤ ھجری ٦٤-١٦٦٣ م) میں لکھی گئی:

نہاد آئینۂ دل را مقابل   خرد گفتا بیا بنگر «غم دل»

اور اس شعر سے شروع ہوتی ہے:

خدا وندا دل ده عشق بنیاد   که از شادی شود غمگین ز غم شاد

چوتھی مثنوی «پری پیکر» (۱۳۰۲ بیت) ہے جو سنہ ۱۰۸۰ھ / ۷۰-١٦٦٩ م میں تصنیف ہوئی:

راجا مان سنگھ نے ۱۰۰۰ ھجری / ۹۲-۱۵۹۲م میں اوڑیسہ فتح کیا اس مہم سے فارغ ہوکر اس نے ۱۰۰٤-۹٦/ ۱٤۹۵م میں اس جگہ کو جو اس وقت اگمحال (Agmahal) کے نام سے مشہور تھی پسند کیا اور اُسے بنگال کا مرکز بناکر اکبر نگر نام رکھا۔ اب یہی جگہ راج محال (Rajmahal) کے نام سےمشہور ہے۔ یہاں شاہ شجاع رہا کرتا تھا۔ اور اس کی بنوائی ہوئی عمارتیں اب بھی کھنڈر کی شکل میں بطور آثار قدیمہ کے موجود ہیں۔

باغ اور پھولوں کا ذکر کرتے ہوئے شاعر نے چمپا، کیوڑا، چنبیلی، جوھی، رائے بیل اور کرنا جیسے ھندی پھولوں کو بڑی گرمجوشی سے ذکر کیا ہے۔ آگے چل کر شاہ شجاع کے وزیر سعد اللہ خاں (م ۱۰٦٦ ھ / ۱٦۵٦م) نیز فردوسی، انوری، ھاتفی، ظہوری، طالب آملی اور کلیم کا بڑے احترام سے نام لیا ہے۔

مثنوی کے آخر میں ساعی نے اپنی حسب ذیل گیارہ تصانیف کا ذکر کیا ہے جن میں سے کچھ ھندی میں ھیں۔ ان میں سے کچھ پیش نظر کلیات کے نسخے میں شامل ھیں اور جن کے متعلق لکھا جاچکا ہے یا بعد کی سطروں میں ذکر آئے گا:

نوشتم در اول دو «حورشید و ماه» ٭ که هر یک منور شد از نام شاه
یکی بود نظم و دگر بود نثر ٭ که خوبیش ناید در اندازِ حصر
سوم «هفت گوهر» نهادم اساس ٭ که نا «هفت پیکر» بود هم قیاس
چهارم یکی نسخهٔ نام حو ٭ که «دیوان ساعی» بود نام او
بود پنجمین نامهٔ خوش کلام ٭ که دارد نهان «راحت خواب» نام
بکس کو بهندی سخن رس بود ٭ ششم نامهٔ من «سرس رس» بود
دگر هفتمین «نامه سورج» من است ٭ بهر جاکه بینی نهان از من است
دگر هشتمین نامهٔ دولت است ٭ بجو نک نهان نام «جونکست» است
نهم چون نمودم بهندی سرود ٭ نهان کرده ام نام «دوله نمود»
دگر گشتم از نام او نام جو ٭ دهم «فیض نامه» بود نام او
ده ویک همین «نامهٔ ساقیان» ٭ که از خوانندش عیش یابد روان

زندگی بسر کر رہے تھے کہ ایک مرتبہ سفر کے خیال سے وہاں سے روانہ ہوئے۔ دریائے عمان میں انکی کشتی طوفان سے ٹکرا کر ٹوٹ گئی اور وہ ایک تختے پر سوار ہوکر کسی طرح ساحل تک پہنچے جہاں عقیمہ نامی عارف سے انکی ملاقات ہوئی جن کو خدا نے ڈوبنے والوں کی مدد کے لیے مقرر کیا تھا وہ وہاں سے آگے بڑھے تو انھیں ایک سبزہ زار ملا:

زمینش سر بسر گلزار دیدم تو گوئی چہرۂ دلدار دیدم

وہاں سے آگے بڑھے تو انہیں ایک حسینہ ملی جو کسی بادشاہ کی اکلوتی لڑکی تھی۔ ایک مرتبہ بادشاہ اپنے لاؤ لشکر سمیت کشتیوں میں سفر کر رہا تھا کہ طوفان آپہنچا کشتیاں تباہ ہوگئیں اور شاہزادی ایک تختے پر سوار ہوکر کسی طرح کنارے تک پہنچی اور تین دن تک وہیں پڑی رہی۔ عارف کی نظر شاہزادی پر پڑی، اسے تسکین دی اور اسے لیکر اس کے باپ کے دارالسلطنت کی طرف چلا۔ ساحل پر پہنچ کر اس نے لڑکی کو وہیں چھوڑا اور خود خبر دینے محل کی طرف چلا۔ لوگ اسے دیوانہ سمجھ کر متوجہ نہ ہوئے۔ آخر میں بادشاہ نے ملایا اور وہ بیٹی کی خبر سن کر بہت خوش ہوا۔ مگر جب بادشاہ اور اس کے درباری لڑکی کو لینے کے لیے پہنچے تو وہ مرچکی تھی۔ پھر تو ایک کہرام مچ گیا۔ اس سے شاعر نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ قضا و قدر کے کاموں میں کسی کو دخل نہیں اور دنیا صرف وہم و خیال ہے۔

دوسری مثنوی «ساقی نامہ» (۷۴۳ بیت) ہے۔ یہ مثنوی جو سنہ ۱۰۶۷ ھ/ ۱۶۵۶-۵۷ م میں لکھی گئی تھی اس شعر سے شروع ہوتی ہے:

ثنام کریمی ثنا گسترم کہ نبود بہ بستان او جز کرم

اس مثنوی میں شاہ جہاں اور شاہ شجاع کی مدح کی گئی ہے۔ نیز ان کے خوابگاہ، فیضخانہ، غسل خانہ، آئینہ خانہ، حوض، موتی بھون، کشتی، فیل، اسپ، تخت، تاج، سپر، تالاب، چتر وغیرہ کی تعریف میں اشعار ملتے ہیں۔ اس سلسلے میں فیروز پور اور اکبرنگر دو جگہوں کا بھی ذکر آتا ہے۔

تا پختہ کفت زاد مرادم کند درو ٭ چرخ از ہلال عاریت آوردہ داس را
گردہ حکیم مہر تو دفع تشنج مرا
نرم چو چوب خیز ران کردہ تن کرخت را

مگر اس کے مقابلہ میں اچھے، رواں اور سلیس اشعار بھی مل جاتے ہیں:

ای مژدہ گو بگو برلیخا کہ ہمتی ٭ یوسف بود متاع گراں دکان ما
شانہ راہم محرم زلف سیاہ خود مکن ٭ تا توانی سرمہ را یار نگاہ خود مکن
گر بدل نبود محبت پا منہ بیرون رحای ٭ کعبہ و بتخانہ راہم سنگ راہ خود مکن

یہ غزل خاص طور سے قابل توجہ ہے جو ایک نئے انداز اور اسلوب سے کہی گئی ہے:

مہ جبینک مہو شک مہ پرورک مہ پارکی
روشنک روشن رخک روشن نہادک یارکی
مستکک مستی پرستک شاہدک بادہ خورک
ظالمک عاشق کشک بی مہرکک عیارکی

«کلیات ساعی» کے پیش نظر قلمی نسخے میں ۲۱۰ رباعیاں ہیں۔ ان میں وزیر اعظم اور نواب امیر الامرا کی مدح کی گئی ہے نیز ۱۶ رباعیاں ہولی کی تعریف میں ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تہوار عہد مغلیہ میں بہت زیادہ پر رونق ہوا کرتا تھا

ہولی بجہان تازہ کن سال آمد ٭ عیش و طرب و دولت و اقبال آمد
می نوش و طرب درا کہ این شیشۂ نو ٭ حرم بر از ادویۂ اطفال آمد

ساعی نے کئی مثنویاں لکھی ہیں ان میں سے ایک مثنوی (ابیات ۶۱۶) جس کا نام معلوم نہ ہوسکا اس شعر سے شروع ہوتی ہے۔

خداوندی کہ شمع دل بر افروخت ٭ درو پروانۂ اندیشہ را سوخت

اس مثنوی میں ساعی نے اورنگ زیب کی مدح کی ہے۔ اس کے قصے کو اس نے ایک بزرگ سے سنا تھا جنھوں نے اس کو اپنا چشم دید واقعہ بیان کیا ہے۔

ایک روحانی بزرگ ملک شام میں اپنے «آرام جانی» کے ساتھ

اردو میں غلام علی راسخ عظیم آبادی (م ۱۲۴۰ ھ/ ۱۸۲۴م) وغیرہ «بنگلہ» لفظ نے استعمال کیا ہے[1] :

تنکے چننے لگے بہار میں ہم بنگلہ شاید وہ چھائیں گے خس کا

مگر یہ لفظ اس معنی میں بہت پہلے سے رائج ہوچکا تھا ۔ ۱۰۴۱ھ/ ۱۶۳۲ م میں کچھ سندیپ (Sundip) کے فرنگی تاجر سات گاؤں (Satgaun) آئے اور اس بہانے سے کہ انہیں لین دین کے لیے عمارت کی ضرورت ہے بنگالی طرز کے کئی مکان بنوائے۔[2] شاہ شجاع نے بھی بنگلہ کے نام سے مکانات بنوائے تھے :

شاہ شجاع است جہانگیر شاہ ہ کرد سا بنگلۂ عالی نشان

ساعی نے تین ترکیب بند (۲۸۸ شعر) اور دو ترجیع بند (۲۱۶ شعر) لکھے ہیں ان میں بھی قصیدوں کی طرح پیغمبر، خلفائے راشدین، اور اس زمانے کے مشہور صوفی اور شاہ شجاع کے پیرومرشد شاہ نعمت اللہ (متوفی ۱۰۷۷ھ / ۶۷ - ۱۶۶۶ م) کی مدح سرائی کی گئی ہے۔

ساعی کی غزلیات (تعداد اشعار: ۱۹۴۹) کے حصے کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے:

کم نام خدا اول رقم فہرست دفتر را
خط پیشانی هر نامه دان الله اکبر را

غزلوں میں شاہ شجاع کی جابجا تعریفیں ملتی ہیں۔ اور ایک جگہ شاعر نے ایک ہندی لفظ «مالا» استعمال کیا ہے۔

دید چون عقد گہر در گلوی شاہ شجاع
آسمان گفت کہ این مالہ مبارک بادا

ساعی کا کلام زیادہ تر متوسط درجہ کا ہے۔ بعض اشعار عجیب و غریب خیالات اور الفاظ کے حامل ہیں:

تا شود زاهد عزیز بت برنگ برهمن
میکند زنار تار سبحۂ اوراد را

---

(۱) نورالحسن نیّر : نور اللغات (۱ : ۶۴۱) نیر پریس، لکھنؤ
(۱) عبدالحمید لاہوری : بادشاہ نامہ : ۴۲۴ (کلکتہ، ۱۸۶۷ م)
Elliot and Dowson, *The History of India* Vol. VII p. 31.

ساعی ار خواهی که اقلیم سخن آری بکف
دلگشا طرز سخن از طالب آمل طلب

٥

این غزل طرح است از مرزا بدیع ملک معنی را یقین دان مالک اوست

مگر زیادہ تر حافظ، خاقانی اور طالب آملی کے گیت گائے ہیں۔ نیز ان کے طرز کو سراہا اور ان کی تقلید کی کوشش کی ہے :

گرچه فیض حق سخندان کرد چون «ساعی» مرا
لیک شاگردم بباطن حافظ استاد را

٥

«ساعی»از روز ازل تابیت صاف ودرست اعتقاد بندگی حافظ شیراز کرد

٥

در طرز سعدایی «ساعی» است چو خاقانی
«ساعی» است چو خاقانی در طرز سعدائی

٥

نبرد فیض سخن «ساعی» هدی هرگز مگر از مدد جان طالب آمل باشد

ساعی نے تمام مشہور اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ہے۔ «کلیات ساعی» (تعداد اشعار ۵۳۹۸) میں سینتالیس قصیدے اور متعدد قطعات (تعداد اشعار : ۸۱۷) ہیں قصیدے زیادہ تر شاہزادہ شجاع کی مدح میں ہیں۔ اسکے علاوہ حضرت علی، شاہ جہان، اورنگ زیب، حشی مرزا ابوالحسن، وزیر اعظم اور نادر العصر خواجہ صدرالدین وغیرہم کی شان میں بھی قصیدے کہے گئے ہیں۔

قطعات میں سے ایک قطعے میں کسی شاعر کو «شاہ سخن» کہہ کر مخاطب کیا ہے۔ اسکے علاوہ بنگلہ، مسجد، دشمنوں کی نکبت، الله وردی خان «مفسد» کی وفات، «سرس رس» نام کی ایک موسیقی کی کتاب کی تالیف اور محمد جعفر کے لڑکے محمد کاظم اور دوسرے لوگوں کی ولادت کی تاریخیں ہیں۔ یہ تاریخیں ۱۰۵۳ھ / ۴۴-۱۶۴۳م سے شروع ہوکر ۱۰۷۷ھ / ۶۷-۱۶۶۶م تک جاتی ہیں۔

ساعی کے سال ہائے ولادت و وفات کے متعلق بھی کوئی بات معلوم نہ ہوسکی. البتہ اتنا یقینی ہے کہ وہ ۱۰۸۰ ھجری تک زندہ تھا. اس لیے کہ مثنوی «پری پیکر» اس نے اسی سال نظم کی تھی.

اگرچہ فارسی نظم و نثر میں ساعی کی تصانیف ملتی ہیں اور خود اس کا دعویٰ ہے کہ وہ فارسی میں پوری دستگاہ رکھتا ہے مگر دراصل وہ ہندی کا مقبول ادیب اور شاعر معلوم ہوتا ہے:

مہندی ید خوانم چون برھمن ٭ زبان ہندوی را ماھرم من
زبان ہندوی را نیک دانم ٭ بلی در ہندوی صاحب زبانم
بسی تصنیف در ہندی نمودم ٭ ضرورت شد ازان کر ہند بودم
نمودم ہندوی تصنیف سیار ٭ بھدی داشتم خوش گرم بازار
اگرچہ ہندوی نیکو نگارم ٭ ولی در فارسی ہم دست دارم
نظم و نثر دارم دستگاھی ٭ بہم بر دست او من دستگاھی
طریق شاعران ہند گویم ٭ زبان از آبجوی گنگ شویم

نیز اسے ہندی زبان و ادب کے صاحبان کمال کی جادوگری کا بھی پورا اعتراف ہے:

معنیہای نازک دل فریبند ٭ بلی سِحران ہندی دلفریبند

ظاہر ہے کہ فارسی ادب میں ساعی کوئی مقام پیدا نہ کر سکا. مگر اب یہ ہندستانی ادیبوں اور محققوں کا کام ہے کہ وہ اس کے آثار اور تصنیفات کو تلاش کرکے ان کا جائزہ لیں. ممکن ہے کہ وہ اس کے لیے کوئی جگہ پیدا کرسکیں.

فارسی میں ساعی نے حسب ذیل شعرا کی مدح اور انکی پیروی کی ہے:

اگرچہ در غزل داد سخن دارم خاقانی
کنون اندر رباعی دادم انداز سحابی را

٭

غلام حافظ شیرازی ام اندر غزل اما ٭ باندازِ قصائد ساعی ام طرز سنائی را

«ساعی» هند اگر توئی کعبه مرو که می کشند
بت شکان روزگار هندی بت پرست را

ساعی هندی روایات کا شیدائی تھا۔ چنانچہ بعض دوسرے شعرا کی طرح اس نے بھی هندو عورت اور ستی کا بڑے احترام سے ذکر کیا ہے:

نازم آئین محبت را که از شوق کمال
همتش بنگر که هندو زن چسان مردانه سوخت

ساعی تصوف میں فیض اللہ نامی عارف کا مرید تھا، جن کا مکان دریائے گنگا کے کنارے واقع تھا اور وہاں جاکر ساعی کسب فیض کیا کرتا تھا:

بر کنار گنگ و اندر خانهٔ فیض الله
با مرید و پیر درس عشق و عرفان است یار

اسی تصوف و عرفان کا اثر تھا کہ وہ ایک وسیع مشرب انسان بن کر صلح کل کا قائل ہوگیا۔

برهمن بت ساز و زاهد با خدا سازد ولیک
مشرب «ساعی» سراپا بر سر صلح کل است

ساعی نے ظاہرا علوم مروجہ میں تکمیل حاصل کی تھی۔ اسے علم‌نجوم اور موسیقی میں صرف کمال ہی حاصل نہ تھا بلکہ ان علوم میں اسکی تصنیفات بھی ہیں۔

ساعی نے زیادہ تر وقت شاہجہاں (۱۰۳۷-۱۰۶۹ھ) کے دوسرے بیٹے شاہزادہ شاہ شجاع (۱۰۲۵-۱۰۷۱ھ) کی خدمت میں صرف کیا اور اس کے قیام بنگال کے زمانہ میں برابر ان کے ساتھ رہا۔ «کلیات ساعی» کے تقریباً ہر صنف شعر میں شاہ شجاع کی مدح ملتی ہے۔ شاہ شجاع کی شکست کے بعد غالباً ساعی نے کوشش کی تھی کہ اورنگ زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸ھ) کے دربار میں رسائی ہوجائے اس لیے کہ کہیں کہیں اورنگ‌زیب کی مدح میں بھی اشعار ملتے ہیں۔ شاہ جہاں اور اسکے دو بیٹوں کے علاوہ دوسرے امرا کی بھی ساعی نے مدح سرائی کی ہے اور ممکن ہے کہ وہ باقاعدہ ان کے پاس رہا بھی ہو۔

قصائد کے بعد ترجیعات و مسدسات ھیں جو اس طرح شروع ھوتے ھیں:

ای قادر بر کمال دانا

اس کے بعد مثنوی کی صورت میں مناجات کی باری آتی ھے جس کا پہلا مصرع یہ ھے :

یا الہی بندۂ زار توام

چھٹا حصہ قطعات کا ھے جو شروع سے ناقص ھے اور یہاں سے شروع ھوتا ھے :

. . . . باید کرد ہ مکر ھای دگرچہ کار آید

رباعیاں آخر سے ناقص ھیں. پہلی رباعی کا پہلا مصرع یہ ھے :

یارب زان (گہ؟) چو در عدم می بودم

ساعی کے متعلق معلومات کا واحد ذریعہ اس کا کلیات ھے . اس شاعر کا تخلص «ساعی» اور نام سعدالله تھا :

در اصل خلقت او نام اوست «سعدالله»

برای شعر ز «ساعی» بجود خطاب کند

ساعی کے والد مشہد کے رھنے والے تھے اس نے مشہد اور اسکی مسجد کی تعریف کی ھے اور بتایا ھے کہ وہ اصلاً مشہدی تھا، لیکن ھند میں پیدا ھوا اور بڑھا. اس کی پرورش ھوئی اس لیے خود پورا ھندی بن گیا :

تو میدانی کہ من مشہد نزادم ز بخت بد بہندستان فتادم

پدر اصل خودش از مشہد آورد مرا بخت سیہ در ھند پرورد

پدر از مشہد و من ھند زایم سرود ھند را زان می سرایم

وہ خود سیاہ رنگ اور ھندیوں کے سیاہ رنگ اور خدوخال پر عاشق تھا. نیز اس کو اس ملک سے ایک خاص الفت تھی جس سے وہ پورا وطن پرست معلوم ھوتا ھے :

شدہ ھندی سیہ فام و سیہ رنگ چو بر آئینۂ روشن بود زنگ

ز ھندو زادگان چار ابرو ز مژگان تیرھا دارم بہ پہلو

بزلف و خال شان دلبند دارم ازان در ھند عمری می گذارم

فتادہ چون شبہ در کان ھندم چو خال چہرۂ سبزان ھندم

کلیات ساعی

ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی*

ہر زمانے میں فضا اور حالات کے مطابق ہنرمند اور صاحب کمال پیدا ہوتے ہیں ۔ مگر ان میں سے کتنے ایسے ہوتے ہیں جو گردش زمانہ کا شکار ہوکر دنیا سے اسطرح رخصت ہوجاتے ہیں کہ آج ان کے آثار تو درکنار ان کے نام سے بھی لوگ واقف نہیں البتہ کچھ ایسے خوش قسمت بھی ہوتے ہیں جنھیں زمانے کی مخالف ہوائیں اور حالات کے تھپیڑے بھی صفحۂ ہستی سے مٹا نہیں پاتے ۔ ساعی ان گمنام اور بدقسمت باکمال لوگوں میں میں سے ہے جسکا ذکر کسی تذکرے میں نہ مل سکا مگر وہ اپنے کلیات کی وجہ سے ہمیشہ زندہ رہے گا ۔

«کلیات ساعی» کا ایک مکمل قلمی نسخہ نیشنل میوزیم نئی دہلی میں موجود ہے (۷ / ۵۵۰۴۹) ۔ اس کے علاوہ اس کا ایک ناقص نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے کتاب خانے میں بھی ہے (نمبر ۷۶۹) یہ کلیات ، ساعی نے ۱۰۷۱ ھجری / ۱۶۶۱ عیسوی میں مرتب کیا تھا ۔ نسخۂ دہلی کے بہت سے اجزا غائب ہوچکے ہیں اور جو موجود ہیں وہ بھی ایک سے پڑھے نہیں جاتے ۔ اس میں سب سے پہلے ایک دیباچہ ہے جس کا صرف پہلا صفحہ باقی رہ گیا ہے ۔ مقدمے کے بعد غزل کا حصہ شروع ہوتا ہے ۔ یہ ابتدا سے ناقص ہے ۔ سب سے پہلی مکمل غزل کا آغاز اس مصرع سے ہوتا ہے :

اے نور حقیقی تو مرو ار نظر ما

قصائد کا حصہ اس طرح شروع ہوتا ہے :

برای یکدوسه روز ی که در عالم بقا باشد

(*) ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی ، ریڈر شعبۂ فارسی دہلی یونیورسٹی ۔

ابن صلاح ، ابن تیمیه ، تاج الدین سبکی اور حاجی خلیفه وغیرہ کے بارے میں ہم نے جو تفصیلات دی ہیں یا جو کچھ ان اکابر سے نقل کیا ہے وہ بالفعل اس حیرت و اضطراب کا نمونہ پیش کرتا ہے جو غزالی کی تصانیف کے اثر سے رونما ہوسکتا ہے (اور جس سے لوگوں کو بچانے کے لیے ابن رشد کا یہ مشورہ تھا کہ غزالی کے کلام کو de-popularize کردیا جائے)۔ یہ دونوں بزرگ غزالی کی عظمتوں کے معترف ہیں لیکن «کتاب المضنون» کے بارے میں کسی قسم کی مداہنت ان کو گوارا نہیں۔ ان لوگوں کی تنقید کی خوبی یہ ہے کہ (غزالی کے افکار کو تصوف سے اور تصوف کو اسلامی تعلیمات کی روح سے تعبیر کرنے والوں کے برخلاف) انہوں نے غزالی کے افکار میں غیر متجانس عناصر کو پہچانا ہے اور گویا ان کی نبض پر ہاتھ رکھ دیا ہے۔

ہم «کتاب المضنون» کے کسی نئے جائزے میں ان لوگوں کی ناقدانہ سے سبق لے سکتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم ان لوگوں کی طرح اس بات کے قائل نہ ہوں کہ ان کی گرفت میں آنے والی چیز کوئی دکھتی رگ ہے۔ نہیں، تاریخ اسلام میں غزالی کی اہمیت، اور دور جدید میں علمی تحقیق کے ماحول کی مصالحانہ افتاد، یہ تقاضا کرتی ہے کہ جس چیز کو ابن تیمیه وغیرہ نے دکھ درد سمجھا ہے وہ در اصل زندگی کی تڑپ اور صحت و توانائی کے وفور سے تعبیر کی جائے۔

[۱۸ / ۱۲ / ۱۹۶۲ م]

• • •

کے لیے تیار ہیں[٤٠]. البتہ رائے اور ردعمل کے مذکورہ بالا توضیحات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کتاب کے مضامین کو پرکھنے کی ضرورت آج بھی باقی ہے۔

ہم نے دیکھا کہ ابن طفیل اس کتاب سے واقف نہیں تھا۔ لیکن فلسفۂ ابن سینا پر قیاس کرتے ہوئے وہ اس کے مضامین کا تصور کرسکتا تھا. گویا اس کی رائے اس باب میں سند ہے کہ «کتاب المضنون» ابن سینا کے (اشراقی) افکار کا تتمہ ہے۔

ابن رشد نے غزالی کی تعلیم کو عام طور سے لائق اخفا سمجھنے کی جو تجویز پیش کی ہے وہ بدرجہ اولیٰ «کتاب المضنون» پر عائد ہوتی ہے اور ابن رشد کے اس قول سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ غزالی کی شخصیت کا احترام کرتا تھا لیکن فکر اسلامی کے ان نقائص کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھا جنھوں نے غزالی کو عقل و نقل کی تطبیق کی طرف مائل کیا اس کی دانست میں، غزالی کا کلام مرتبۂ برہان سے گرجاتا ہے (تا وقتیکہ اس کے اندر سے خطابت جدور والے عنصر کو خارج نہ کردیا جائے) لیکن ہم نے اس مضمون میں یہ دکھانا ہے کہ اپنے مجادلات سے تائب ہوکر غزالی خود اسی نتیجے تک پہنچ چکے تھے۔ گویا اب صورت یہ ہوئی کہ «کتاب المضنون» میں خالص عقلیت کے ساتھ ایک دوسرا عنصر موجود تو ہے لیکن اس کو نام دینا ذرا مشکل ہے۔ ابن رشد اس کو جدلیات یا شعریات یا سفسطہ جیسی چیزوں سے تعبیر کرتا ہے، لیکن غزالی ہمیں بتاتے ہیں کہ وہ ان چیزوں کو عرصہ ہوا ترک کرچکے ہیں۔ چنانچہ ہمارے تجربے کے مطابق، اس ثانوی عنصر کو اسلامی تاریخ اور زندگی کے ٹھوس حقائق کے شعور سے تعبیر کیا جاسکتا ہے یہ وہ چیز تھی جس کی خالص علمی اور ہیئت افروز صلاحیتوں کو غزالی کے ہاتھوں نشوونما ملی (ایکن جس کو ابن رشد جدلیات و شعریات وغیرہ ہی سے تعبیر کرتا رہا)۔

(٤٠) دیکھیے Montgomery Watt, "*The authenticity of the works attributed to al-Ghazali*" JRAS, (London 1952) pp. 24—45 ,ad loc,).

« کتاب المضنون » کے مطالب سے بالتفصیل بحث کی ہے[٣٦]. انہوں نے، اپنی ایک تصنیف میں غزالی کو «مضنون» کتابوں کا مصنف کہہ کر پکارا ہے[٣٧]. لیکن « کتاب الرد » میں عام طور سے جب وہ « کتاب المضنون » پر غضب ناک راے کا اظہار کرتے ہیں[٣٨] تو غزالی کا نام نہیں لیتے. حاجی خلیفہ نے «کشف الظنون» میں سُبکی اور ابن صلاح کی اس راے سے اتفاق کیا ہے کہ « کتاب المضنون » کو غزالی سے منسوب کرنا غلط ہے. «اس لیے کہ اس کتاب میں کائنات کو صریحاً قدیم کہا گیا ہے، اور ذات قدیم (یعنی اللہ تعالیٰ) کے علم جزئیات سے انکار کیا گیا ہے، اور صفات کے عقیدے کو بھی غلط بتایا گیا ہے. اور یہ سب چیزیں وہ ہیں جن کی خود غزالی نے تکفیر کی تھی اور جن کو تمام اہل سنت کفر سے تعبیر کرتے ہیں بس یہ کیونکر مانا جاسکتا ہے کہ ایسے اقوال غزالی کی زبان پر آئے ہوں گے؟[٣٩]

ان تفصیلات کے پیش کرنے سے ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ «کتاب المضنون» کی اصلیت کے بارے میں کوئی تاریخی بحث چھیڑ دی جائے. جہاں تک اس قسم کے تاریخی مواد کو مستند سمجھا جاسکتا ہے، موجودہ زمانے میں تمام قابل ذکر محققین اس کتاب کو غزالی سے منسوب کرتے

(٣٦) علی الخصوص کتاب الرد علی المنطقیین (مذکورہ بالا) میں
(٣٧) دیکھیے تفسیر سورۃ الاخلاص (مصر ١٣٥٢ھ) ص ٨١ بہ حوالہ « کتاب الرد علی المنطقیین » کے ص ١٠٣ کے حاشیہ (١) سے ماخوذ ہے
(٣٨) مثلاً دیکھیے گذشتہ حاشیہ نمبر ٣٢
(٣٩) کشف الظنون (٥ : ٥٩٠) (ed. by Gustav Flugel Leipzig 1835-58)
اس کتاب کی طرف ہماری توجہ کا باعث بھی کتاب الرد کے (مذکورہ بالا) ص ١٠٣ کے بہلے حاشیے کی تفصیلات ہیں. حاشیہ نگار نے کسی ایسے شخص کا بھی ذکر کیا ہے جس نے ١١٧٣ ہجری میں « کتاب المضنون » کے ایک نسخے کو « کفریات » پر مشتمل پاکر نذر آتش کر دیا تھا. سبکی کے یہاں حاجی خلیفہ کے اقتباس کی اصل کے لیے دیکھیے طبقات الشافعیۃ (٤ : ١٣١)

ختم ہونے کے قریب حوادث کی تدریج و ترتیب بدل جائے۔ عام طور سے کسی معترض پر غزالی کا اپنا اعتراض یہ ہے کہ تم احوال قیامت کو اس لیے بعید سمجھتے ہو کہ وہ انوکھی باتیں ہیں، لیکن کہیں اس کا مطلب یہ تو نہیں ہے کہ تم نے تجربے میں آنے والے تمام امور کو انوکھے پن سے اور قابل استعجاب گہرائیوں سے خالی سمجھ لیا ہے؟ (ص ۴۳)

«کتاب المضنون» کے بارے میں لوگوں نے مختلف طریقوں سے رائے یا رد عمل کا اظہار کیا ہے۔ ابن طفیل کی مذکورہ بالا عبارت سے ظاہر ہے کہ وہ انتہائی تجسس کے باوجود اس کتاب کو حاصل نہ کر سکا تھا۔ اس نام سے اس کو جو کچھ اور کتابیں ملی تھیں ان کو وہ ناقابل اعتبار سمجھتا تھا۔ بہر حال، ابن سینا کے (اشراقی) افکار پر حاوی ہونے کی وجہ سے، وہ (نہایت ہمدردی کے ساتھ) یہ قیاس کر سکتا تھا کہ (ابن سینا کے زیر اثر) غزالی نے «کتاب المضنون» میں کیا کہا ہوگا۔ (یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کو دیکھے بغیر، اس سے مغائرت رکھنے والی کتابوں کو اس نام کے جھوٹے دعویدار کی حیثیت سے پہچان لیا) ابن رشد کے یہاں «کتاب المضنون» کا تو (شاید) کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ البتہ اس نے ایک دلچسپ رائے یہ ظاہر کی ہے کہ غزالی کی تمام تصانیف کو بحیثیت مجموعی ایک علم مضنون سمجھنا چاہیے اس لیے کہ انہوں نے دقیق فلسفیانہ مسائل کو کسی خاص منطقی طور سے بیان کیا ہے اور کبھی جدل کے رنگ میں، اور اس طرح سے عامة الناس کے لیے حیرت اور اضطراب کا سامان مہیا کردیا ہے[۳۵]۔ بعد کے زمانے میں، ابن تیمیہ نے

---

(۳۵) و لهذا يجب ان لا تثبت التاويلات الا في كتب البراهين . . . و اما اذا اثبتت في غير كتب البرهان و استعمل فيها الطرق الشعرية و الخطابية و الجدلية (كما يصنعه ابو حامد) مخطأ على الشرع و على الحكمة . . . والذي يجب على أئمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه [كتب ابي حامد الغزالي] التي تتضمن هذا العلم كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس اهلا لها و ان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين اخف. (فصل المقال بحوالہ كمال اليازجي و انطون غطاس كرم : أعلام الفلسفة العربية (بيروت ۱۹۵۷م) ص ص ۹۱۲ــ۹۱۳).

چند ایک کو چھانٹ کر الگ کردیا ہے، لیکن زیادہ تر کو قبول کرکے غزالی کے ہاتھ سودا کرلیا ہے (چاہے اس وجہ سے کہ اس کے یہاں غزالی کی ساکھ قائم تھی، یا اس وجہ سے کہ سکوں میں کھوٹ نہیں تھا، یا اس وجہ سے کہ جوہری کو اپنا مال نکالنا مقصود تھا اور قیمت کی شرط کو اس نے برائے نام لگا رکھا تھا)۔ اب اگر کوئی غزالی کو جتائے کہ وہ خود ان سکوں کو کھوٹا بتاتے تھے، تو اس سے کہا جائے گا کہ تمہاری بات پرانی ہوچکی۔ ہاں غزالی کی طرف سے ان لوگوں پر (جنہوں نے سکے ڈھالے تھے) یہ اعتراض آتا ہے کہ انہوں نے بازار کا رخ کیوں نہ کیا۔

لیکن کسی کو یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ساری «کتاب المضنون» اسی قسم کے (لائق اخفا) مباحث پر مشتمل ہے جن کی تلخیص ہم نے پیش کی ہے۔ معجزات اور حشر اجساد وغیرہ کی بحثوں میں غزالی نے بہت سے ایسے خیالات ظاہر کیے ہیں جن کو وہ مضنونات میں شمار نہیں کرتے تھے۔ یہ بحثیں غزالی کے انکار تعلیل (anti-causality) کے مختلف گوشوں پر مزید روشنی ڈالتی ہیں۔ اور ان میں سے اکثر «تہافت الفلاسفہ» کے آخری چار مسئلوں کی صدائے بازگشت ہیں۔ چونکہ ان کا تعلق «کتاب المضنون» کے نفس مدعا سے نہیں ہے اس لیے ہم نے ان کو سابق تلخیص میں شامل نہیں کیا ہے۔ سرسری طور پر ان کا بیان کرنے کے لیے اتنا بتا دینا کافی ہوگا کہ غزالی «بعید» اور «محال» کے درمیان فرق قائم کرتے ہیں، اور پھر بتاتے ہیں کہ آثار و احوال قیامت پر اعتراض کرنے والا زیادہ سے زیادہ ان کو بعید (improbable) کہہ سکتا ہے، لیکن اس قول سے ان کا محال (impossible) ہونا ثابت نہیں ہوتا (کتاب المضنون ص ۱۹)۔ اس کے علاوہ، غزالی نے تولد (continuous generation of species) اور توالد (origination) کے فرق پر زور دیا ہے (ص ۲۱) اور بتایا ہے کہ احوال قیامت کے اشکال کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ ایک طریقہ ایجاد کی بجائے دوسرے کو استعمال کرلینے سے (صرف) زمانے کی تدریجی مدتوں میں خلل پڑتا ہے۔ لیکن زمانے کے مختلف حصوں کے اپنے اپنے الگ خواص ہوسکتے ہیں اور ہوتے ہیں۔ چنانچہ یہ بات محالات میں سے نہیں ہے کہ دنیا کے

نقطۂ نظر کا اثبات کرنے کی کوشش کی ہے وہ اس قسم کے اعتراضات کے جواب سے معذور یا خالی نہیں ہے یعنی ہم اس مفروضے سے ابتدا کرتے ہیں کہ « کتاب المضنون » جیسی تحریروں میں ابن سینا کی سی تاویلات کا اعادہ غزالی کے ذہنی انحطاط کی دلیل بھی نہیں ہے ، اور اس کو کسی قسم کی منافقت سے تعبیر کرنے والا بھی مسئلے کی تحقیق کرنے کی بجائے محض اپنی بد بینی اور پست فطرتی کا اظہار کرتا ہے۔

فلسفے کی دنیا میں یہ قاعدہ مسلم ہے کہ (چاہے اور دوسرے علوم اس شرط کو ضروری سمجھیں یا نہ سمجھیں) فلسفے کے اسی ناقد کی بات کو قابل اعتناء سمجھا جاسکتا ہے جو خود بھی فلسفی ہو۔ « تہافت الفلاسفہ » کے لکھنے کے وقت (بلکہ اس سے پہلے بھی) غزالی نے اس شرط کو بڑی حد تک پورا کیا تھا ، اس لیے کہ ان کی تنقید واقفیت پر مبنی ہے۔ « کتاب المضنون » میں وہ اس طرز کار کو اور زیادہ گہرائیاں دے رہے ہیں جن کی تشریح کے لیے ایک استعارہ پیش کیا جاسکتا ہے فرض کیجیے کہ فلسفے کے وہ تصورات جن کا سب سے زیادہ کامیاب مبلغ ابن سینا تھا ، چند نئے طور سے ڈھالے ہوئے سکوں کی طرح ہیں « تہافت الفلاسفة » کے لکھنے کے وقت غزالی کا دعوی تھا کہ ان سکوں میں کھوٹ ہے۔ لیکن اب جب وہ « کتاب المضنون » لکھ رہے ہیں ان کی مثال ایسے شخص کی سی ہے جو انہیں مشتبہ سکوں کو جیب میں ڈال کر بازار کی طرف جا نکلا ہو اس بازار میں وہ جنس گراں ملتی ہے جو اسلامی عقائد کے جوہر سے عبارت ہے جوہری نے ان سکوں میں سے

(بقیہ) ان الآراء ثلاثة اقسام رأی یشارک فیه الجمهور فیما هم علیه و
رأی یکون بحسب مایخاطب به کل سائل و مسترشد و رأی
یکون بین الانسان و بین نفسه لا یطلع علیه إلا من هو
شریکه فی اعتقاده . . . ولا شک عندنا فی ان الشیخ ابا حامد
ممن سعد السعادة القصوی الکن کتبه المضنون بها المشتملة
علی علم المکاشفة لم تصل الینا
(رسالة حی بن یقظان (مصر ١٢٩٩ھ) صص ٥—٦)۔

معنی میں ہے کہ وہ نظام طبیعی یا عالم غیب کے ردعمل کا اندازہ اور پیش بینی کرتا ہے[۳۳]. بالفاظ دیگر، جسمانی یا اخلاقی طب کے کسی ماہر کی زبان سے قوانین صحت کی ترجمانی کو روشنی کے کسی (medium) کے اس فعل سے تشبیہ دی جاسکتی ہے جس کے ذریعے سے سورج کی روشنی ایسے اجسام تک منعکس ہوتی ہے جو براہ راست اس کا سامنا نہ کریں

(ج) خاتمۂ کلام

ہم نے اب تک کتاب المضنون کے جن مباحث کی تلخیص کی ہے وہ واقعی اس مئے دو آتشہ کی طرح ہیں جو شیشوں کو توڑ دیتی ہے اور سروں کو چکرا دیتی ہے۔ (لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ مصنف مرحوم نے اس کتاب کو ہرکس و ناکس کی نظر سے دور رکھنا چاہاتھا). درحقیقت ان بحثوں میں غزالی عقل و نقل کے مختلف دھاروں کے ساتھ اس طرح سے بہے ہیں کہ ان کے اس فعل کی سی روانی اور بے خودی اور اس کی سی ہمہ گیری فکر اسلامی کی تاریخ میں پھر کبھی دیکھنے میں بھی نہیں آتی۔

یہ پر لطف بات ہے کہ غزالی کی وہ عقلیت جس کا نمونہ ہمیں کتاب المضنون میں ملتا ہے، بنیادی طور پر اس عقلیت سے مختلف نہیں ہے جس کو ابن سینا نے فروغ دیا تھا اور جس کو خود غزالی نے تہافت الفلاسفۃ میں اپنی تنقید کا ہدف بنایا تھا۔ چنانچہ اگر کوئی ان کو الزام دینے پر تلا ہوا ہو، تو اسے یہ محسوس ہو سکتا ہے کہ ان کا کام اس سادہ لوح عورت کا سا ہے جو بڑی محنت کے ساتھ سوت کاتے اور پھر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے[۳۴]. بہر حال ہم نے اس مضمون میں جس

(۳۳) «والحقیقة لم یتماد مرض المریض بمخالفة الطبیب لعین المخالفة بل لأنه سلک غیر طریق الصحة التی امره الطبیب بها» (ص ۱٤)

(۳٤) «کالتی نقضت غزلها من بعد قوة انکاثا» (قرآن شریف ۱۶ : ۹۲) ابن طفیل نے غزالی پر واقعی یہ اعتراض کیا ہے وہ کہتا ہے :

«واما کتب الشیخ ابی حامد الغزالی فهو بحسب مخاطبته للجمهور یربط فی موضع و یحل فی آخر و یکفر باشیاء ثم یتحللها . . .

وقد اعتذر عن هذا الفعل فی آخر کتاب میزان العمل حیث وصف (الخ)

ہمیں جس بات کا اظہار مقصود ہے وہ یہ ہے کہ اس تاویل کو کتاب المضنون (ص ص ۱۳ ـ ۱۹) کے ایک اس حصے سے ربط ہے جس میں غزالی نے طب جسمانی کے مقابل نفسیاتی اور اخلاقی "طب" کی تفصیل دی ہے. ان کی دانست میں، اللہ کے وہ پیغامبر جو شریعت لے کر آتے ہیں ایک طبیب کی طرح سے ہیں (جس کا کام اور مقصد یہ ہو کہ لوگ ذہن اور نفس کے امراض سے شفا پائیں یا ان امراض میں مبتلا نہ ہوں). جس طرح سے جسمانی مرض کے ازالے کی غرض سے کوئی طبیب اپنے مریضوں کو صحت کے ان قوانین کا پابند بناتا ہے جو اجسام کے خالق اور پروردگار کی مشیت کے ترجمان ہیں، اسی طرح سے کوئی شریعت لانے والا لوگوں کو اخلاقی اور نفسیاتی امراض سے بچانے کے لیے' ان کو روحانی صحت یا پاکیزگی کے ان قوانین کا پابند بناتا ہے جو ذہن و نفس کے سر چشمۂ وجود کی نمائندگی کرتے ہیں. بہر صورت' قوانین صحت سے انحراف کرنے والا اپنے آپ کو مصیبت اور تباہی کی طرف لے جاتا ہے، اور ان قوانین کی پابندی کرنے والا خطرے سے نجات پاتا ہے. یہی سزا اور جزا کا مطلب ہے. یعنی (قوانین صحت سے انحراف کرنے پر) ہر دو قسم کے مریض کی سزا یہ ہے کہ نظام طبیعی یا عالم غیب (جو صلاح کار کی قدروں کے مجموعے سے عبارت ہے) اس کے فاسد اور اضمحلال پذیر وجود کو اپنے دائرے میں داخل نہ ہونے دے. اور جزا کا مطلب یہ ہے کہ قوانین صحت پر عمل کرنے والا اپنی ہستی کو نظام طبیعی کی یا عالم غیب کی مصلحتوں سے اس طرح ہم آہنگ بنا دے کہ اب اس کی شخصیت صحت مندی کا صرف ایک نمونہ بن کر نہ رہے، بلکہ صحت اور صلاح کار کے مدارج کو پہچاننے کے لیے خود ایک معیار بن جائے. چنانچہ جو شخص سزا یا جزا پاتا ہے، اس کی اس نئی حالت کا سبب یہ ہوتا ہے کہ ایک پورے نظام نے اس کو ناشدنی یا قابل قبول ٹھہرایا. یہاں پر اس چیز کی حیثیت ایک داخلی شرط کی سی ہے (اور ایک لازمی سبب کی سی نہیں) کہ اس نظام کے تقاضوں کو کسی طبیب نے اس تک پہنچایا تھا. اس لیے کہ سزا اور جزا کا تعلق طبیب کے مشوروں کے ساتھ صرف اس

ہے کہ کوئی چیز یا تو براہ راست سورج کے مقابل ہو یا ایسی جگہ پر ہو جہاں پر ہونے کی وجہ سے سورج کا سامنا کرنے والی کوئی دوسری چیز اس پر جھلک ڈال سکے ۔ اس طرح سے بندگان خدا میں سے کچھ لوگ تو آفتاب ہدایت کا سامنا کرتے ہیں ، اور کچھ لوگ آخر الذکر وسائط کی روشنی سے اقتباس کرتے ہیں ۔ پہلی قسم کے لوگ وہ ہوتے ہیں جن پر «توحید کا اس طرح سے غلبہ ہوتا ہے کہ بارگاہ ایزدی کے ساتھ ان کی نسبتیں استوار اور محکم ہوجاتی ہیں» ۔ دوسری قسم میں وہ لوگ آتے ہیں جن پر «رسولوں کے برگزیدہ قاعدے غالب ہوتے ہیں (لیکن) جو عالم وحدت پر نظر جمانے میں ابھی زیادہ قدرت اور کامیابی نہیں حاصل کرسکے ہیں[۳۱]

«شفاعت» کی اس تاویل نے غزالی کو بہت سخت اعتراضات کی زد میں لا رکھا ہے ۔[۳۲] ہم اس سوال کی طرف ذرا ٹھہر کر آئیں گے ۔ ابھی

(۳۱) «و من استولى عليه التوحيد فقد تاكدت مناسبته مع الحضرة الالهية فاشرق عليه النور من غير واسطة و من استولت عليه السنن و الاقتداء بالرسول و محبة اتباعه و لم ترسخ قدمه فى ملاحظة الواحدانية لم تستحكم مناسبته الامع الواسطة فا فتقر الى واسطة فى اقتباس النور» (كتاب المضنون ص ۲۸)

(۳۲) «و هؤلاء يقولون ماذكره ابن سينا و اتباعه كصاحب الكتب «المضنون بها على غير اهلها» و من و افقهم من القرامطة و الباطنية من الملاحدة و الجهال الذين دخلوا فى الصوفية و اهل الكلام كاهل وحدة الوجود و غيرهم يجعلون الشفاعة مبنية على ما يعتقدونه من ان الرب لا يفعل بمشيئته و قدرته و ليس عالماً بالجزئيات . . . و يمثلونه بالشمس اذا طلعت على مرآة فانعكس الشعاع الذى على المرآة على موضع آخر فاشرق بذلك الشعاع . . . و معلوم ان كفر هؤلاء بما يقولونه فى الشفعاء اعظم من كفر مشركى العرب بما قالوه فيهم لان كلتى الطائفتين عبدوا من دون الله مالا يضرهم و لا ينفعهم . . . لكن العرب اقروا بان الله عالم بهم قادر عليهم . . . و اما بشر كوا الفلاسفة . . . فيقولون ان من يستشفع به لا يدعو الله لنا بشئ . . . لكن قالوا نحن اذا توجهنا الى هؤلاء بالدعاء لهم و السئوال منهم (ط وبالعبادة لهم) فاض علينا ما يفيض منهم و فاض عليهم مايفيض من جهة الله» . كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ص ۱۰۳ ـ ۱۰۵.

انبیاء کی «شفاعت» کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والی ہدایت پہلے ان کے برگزیدہ نفوس پر وارد ہوتی ہے اور پھر وہاں سے منعکس ہوکر وہ عوام‌الناس کے ان افراد یا طبقات تک پہنچتی ہے جو اس ہدایت کو قبول کرنے کی (دیگر افراد یا طبقات سے زیادہ) صلاحیت رکھتے ہیں، اور جن تک پہنچنے میں اس ہدایت کی آب و تاب میں کوئی فرق نہیں آتا.[۳۰] جس طرح سے روشنی حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری

(بقیہ) هو مثاله نور الشمس اذا وقع علی الماء فانه ینعکس منه الی موضع مخصوص من الحائط لا الی جمیع المواضع و انما اختص ذلک الموضع لمناسبة بینه و بین الماء فی الموضع و تلک المناسبة مسلوبة عن سائر اجزاء الحائط و ذلک الموضع هو الذی اذا خرج منه خط الی موضع النور من الماء حصلت منه زاویة الی الارض مساویة للزاویة الحاصلة من الخط الخارج من الماء الی قرص الشمس حیث لایکون اوسع منه ولا اضیق . . فکما ان المناسبات الوضعیة تقتضی الاختصاص بانعکاس النور فالمناسبات المعنویة العقلیة ایضاً تقتضی ذلک فی الجواهر المعنویة. . .»
(کتاب المضنون ص ۲۸)

(۳۰) اسلامی عقائد سے بحث کرنے والے کے لیے یہ بہت نازک مقام ہے. سادہ لفظوں میں، یہاں پر سوال یہ ہے کہ آیا حضرات انبیاء اس تمام نور ہدایت کو منتقل کردینے میں جس کا عالم غیب سے ان پر فیضان ہوتا ہے، یا ان کی تعلیم اور تعلم میں تفاوت رہتا ہے؟

پہلی صورت حال کو مانا جائے تو یہ لازم آئے گا کہ مورد وحی کی حیثیت ایک سادہ medium کی سی ہے، بلکہ یہ کہ وحی خود ہدایت کے اس نور سے عبارت ہے جو وسائط سے گذر کر ابد الآباد تک انسانی زندگی پر اثر انداز رہنے والا ہے.

دوسری صورت کے قبول کرنے سے وہ تقصیر لازم آئے گی جس کی طرف قرآن شریف میں ان الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے:

«یا أیها الرسول بلغ ما أنزل إلیک من ربک و إن لم تفعل فما بلغت رسالته»
(قرآن : ٥ : ٧)

اے رسول پہنچادے جو تجھ پر اترا تیرے رب کی طرف سے. اور اور اگر ایسا نہ کیا، تو تو نے کچھ نہ پہنچایا اس کا پیغام.
(ترجمہ مولانا محمود الحسن)

ضروری ہے کہ مثال انسانی پیکر کی خصوصیات سے آراستہ ہو۔ لیکن رویت باری تعالی کے سلسلے میں ضرورت اس امر کی ہے کہ مثال ان چیزوں سے آئے جن کی پاکیزگی کو اس ذات اقدس سے نسبت دی جا سکے۔ جس طرح سے حضرت جبریل رسول اللہ کے سامنے دحیہ کلبی کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے، اسی طرح سے خدا کی ذات اقدس کو مناسب مثالوں کے ذریعے سے دیکھا جاسکتا ہے۔ اور جس طرح سے یہ ماننا غلط ہے کہ دحیہ کلبی کی صورت اختیار کرنے پر جبریل کی یا دحیہ کی حقیقت اور شخصیت میں انقلاب آجاتا ہوگا، اسی طرح سے یہ فرض کرنا بھی غلط ہے کہ اللہ تعالی کی مثالوں میں اس کی ذات اور صفات منقلب اور جلوہ گر ہوئی ہیں[۲۸]. بہر حال، چونکہ عام طور سے الوہیت کی مثالوں کو «مثل» کے معنی میں داخل کرلیا جاتا ہے، اس لیے ان مثالوں سے کام لینے والے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ان اشخاص کے خیال (Imagination) کی پختگی یا ناپختگی کا لحاظ رکھے جن سے اس کا خطاب ہے۔

چونکہ اوپر کی سطور میں الوہیت اور نبوت کی بحث ساتھ ساتھ آئی ہے، اس لئے اب کتاب کے ایک بعد والے حصے کا ذکر کیا جاسکتا ہے جس میں غزالی نے نبوت کی تعریف میں تھوڑی سی باریکی پیدا کی ہے۔ انھوں نے نور کا استعارہ استعمال کیا ہے اور بتایا ہے کہ جب سورج کی روشنی پانی کے کسی ظرف پر پڑتی ہے تو اس کی جھلک قریب کی کسی دیوار کے ایک خاص حصے پر پہنچتی ہے[۲۹] اسی طرح سے حضرات

---

(۲۸) «وتمثل جبریل فی صورة دحیة الکلبی لیس بمعنی انه انقلب ذات جبریل صورة دحیة الکلبی بل انه ظهرت تلک الصورة للرسول مثالاً مودیاً عن جبریل ما اوحی الیه . . . و اذا لم یکن ذلک استحالة فی ذات الملک وانقلاباً بل یبقی جبریل علی حقیقته و صفته و ان ظهر للنبی فی صورة دحیة الکلبی فلا یستحیل مثل ذلک فی حق اللہ تعالیٰ فی یقظة ولا فی منام» (کتاب المضنون ص۹)

(۲۹) غزالی نے یہاں پر روشنی کے انعکاس کا قاعدہ بیان کیا ہے اور اس چیز پر زور دیا ہے کہ زاویۂ انعکاس (angle of reflection) اور زاویۂ وقوع (angle of incidence) برابر ہوتے ہیں. ان کے الفاظ یہ ہیں: (باقی)

غزالی اس تفریق کو نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک رسول اللہ کا الوہیت سے متصف نہ ہونا اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ ان کو خواب میں دیکھنے والا ان کی ذات مبارک کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا، تو آنحضرت کو ایک وقت میں ایک ہی آدمی خواب میں دیکھ پاتا. اگر کسی ایک ساعت میں ان کی ذات اپنے تشخص کو ساتھ لیے ہوئے کسی ایک خوابیدہ شخص کے محسوسات مصر میں داخل ہوگئی ہوتی، تو پھر کسی دوسرے شخص کو یہی خواب بار آنا اس قاعدے کو توڑ دیتا کہ کوئی متعین چیز ایک وقت میں ایک ہی جگہ پر ہو سکتی ہے۔ بہر حال (غزالی کی دانست میں) واقعہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے برخلاف جو آنحضرت کی زندگی میں ان کو ایک وقت میں صرف ایک ہی جگہ پر دیکھ سکتے تھے، خواب میں ان کو دیکھنے والے وحدت مقام کے قاعدے سے مستثنیٰ رہتے ہیں۔ چنانچہ آج اگر دو یا دو سے زیادہ جگہوں پر مقیم اشخاص ایک وقت خواب میں آنحضرت کا نظارہ کرتے ہیں، تو ان کو نظر آنے والی حقیقت کو رسول اللہ کے جسمانی وجود کی تعین اور یکجا گزینی سے ممتاز سمجھنا چاہیے۔

لہذا رویت کے مسئلے میں کلام کرنے والے کا سوال بہر صورت قائم ہے خواہ بحث رویت باری تعالیٰ کی ہو یا رؤیائے رسول کی اور اب غزالی کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بہر صورت رویت کا امکان مسلم ہے (شرط یہ ہے کہ اس کا مدعی «مثال» اور «مثل» کا فرق سمجھتا ہو). خدا اور اس کے رسول دونوں کے بارے میں عین ذات کے مشاہدے کا دعوی ناقابل قبول ہے۔[۲۷] اور دونوں کے بارے میں یہ سمجھنا محال ہے کہ ان کو خواب میں دیکھنے والا کسی ایسی چیز کو دیکھتا ہے جو ان کی مثل ہے۔ لہذا اب یہ قول رہ جاتا ہے کہ خدا اور رسول دونوں کی رویت مثال کے ذریعے سے ممکن ہے۔ جہاں تک رسول اللہ کی رویت کا تعلق ہے، یہ

(۲۷) خدا کے بارے میں اس وجہ سے کہ اس کی ذات اقدس کا مشاہدہ فی نفسہ محال ہے۔ رسول اللہ کے بارے میں اس وجہ سے کہ وحدت مقام کے قاعدے کی تردید ہوتی ہے۔

تجربے میں آنے والی کسی چیز کو بھی اس سے مشابہت نہیں ہے (لیس کمثلہ شئ) . تیسرے لفظ «مثل» سے غزالی کی مراد یہ ہے کہ اگر ہم چند مناسب تفصیلات کو مستعار لینا چاہتے ہوں، تو ہمیں اس امر کا اہتمام کرنا چاہیے کہ وہ نقص اور برائی کی صفات سے عبارت نہ ہوں اور ان کے حامل یا موصوف اپنی ذات سے ناقص اور برے نہ ہوں.

الٰہیات کے اس بنیادی قاعدے کو غزالی نے دو طریقے سے استعمال کیا ہے. اولاً وہ اس سے رویت باری تعالی کے مسئلے میں کچھ نتائج اخذ کرتے ہیں، اور ثانیاً انہوں نے اس قاعدے کا اطلاق مسائل نبوت پر بھی کیا ہے. ان دونوں بحثوں کو انہوں نے «رؤیا» کے زیر عنوان جمع کردیا ہے. اب گویا ان کے سامنے یہ سوال ہے کہ اللہ تعالیٰ کو یا رسول اللہ کو خواب میں دیکھنے کا دعوی کس قدر سچا ہوسکتا ہے. اس سوال پر خود کچھ کہنے سے پہلے، غزالی ان اقوال کو نقل کرتے ہیں جو عام طور سے اس کے جواب میں کہے جاسکتے ہیں. چنانچہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ ذات الہی کا محسوسات بصر میں داخل ہونا محال ہے، اور وہ کسی اور چیز میں متمثل بھی نہیں ہوسکتی، لہذا اللہ تعالیٰ کی رویت کا دعوی کسی طرح سے قابل تسلیم نہیں ہے. لیکن (اس کہنے والے کے قول کے مطابق) رسول اللہ کو خواب میں دیکھنے سے کوئی استحالہ لازم نہیں آتا، اس لیے کہ ان کی ذات مبارک الوہیت سے متصف نہیں تھی. چنانچہ جب آنحضرت اس دنیا میں تشریف رکھتے تھے، لوگ ان کو دیکھا ہی کرتے تھے. اور ان کی وفات کے بعد سے، ان کو خواب میں دیکھنے والے کے لیے ان کی شخصیت کی تمثیل بھی ایسی ناممکن نہیں جیسی ذات باری تعالی کی تمثیل ناممکن ہے (اگرچہ رسول اللہ کو ماننے والے ان کے اس ارشاد پر بھی یقین رکھتے ہیں کہ «جس کسی نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے مجھ ہی کو دیکھ لیا، اس لیے کہ شیطان میرا روپ نہیں اختیار کرسکتا»).[۲۶]

---

(۲۶) «من رآنی فی المنام فقد رآنی فان الشیطان لا یتمثل بی» (صحیح بخاری کتاب العلم باب ۳۸، کتاب المضنون ص ۶).

کی طرف رجوع کرسکتے ہیں جس سے خود غزالی نے ابتدا کی ہے اس مسئلے کا تعلق الٰہیات (Theology) کے نفس موضوع (یعنی تصور باری تعالیٰ) سے ہے۔ سب جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا تصور کرنے کے لیے انسانی ذہن اپنی زندگی کے اور عالم طبیعی کے تجربات سے کام لیتا ہے۔ یعنی ہم جانی پہچانی چیزوں کے نمونے (Analogy) سے غیب کے حقائق کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس لیے کہ علم کا کوئی اور طریقہ ہماری دسترس میں نہیں ہے۔ لیکن یہ فعل بذات خود اپنی خامی اور نارسائی کا اعلان بھی کرتا جاتا ہے۔ اس لیے کہ «غیب» کی تعریف ہی یہ ہے کہ جانی پہچانی ہوئی چیزیں اس کا نمونہ پیش کرنے سے قاصر رہیں۔ گویا صورت حال یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم نے دیکھا بھالا ہے وہ ہمیں اللہ تعالیٰ کی معرفت کے حصول کا شوق بھی دلاتی جاتی ہیں اور ہماری ہمت شکنی بھی کرتی جاتی ہیں۔ غزالی نے اس نکتے کو اس طرح سے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کو سمجھنے کے لیے «مثال» دینا نہ صرف صحیح بلکہ ضروری ہے، ایکن اس کا «مثل» کوئی نہیں، اور اس کی «مثل» سب سے بلند ہے[۲۵] پہلے لفظ «مثال» سے غزالی کی مراد یہ ہے کہ اگر ہم اللہ تعالیٰ کی ذات اور کائنات کے ساتھ اس کے تعلق کو سمجھنے کے لیے کسی بادشاہ کی بادشاہی یا سورج کی روشنی یا اسی قسم کے کسی اور تصور سے چند ایک تفصیلات مستعارلیں، تو یہ کوئی بری بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر اس قسم کے تصورات کو ٹھکرا دیا گیا، تو پھر تو ایمان کو با معنی لفظوں میں ادا کرنا بھی مشکل ہوجائے گا۔ دوسرے لفظ «مثل» کے انکار سے غزالی کی مراد یہ ہے کہ اگر ہم سورج یا سلاطین وغیرہ کے وجود سے کچھ تفصیلات مستعار لیتے ہیں تو ہمیں یہ یقین رکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات (ان تفصیلات کی مناسبت کے باوجود) ان چیزوں سے مختلف ہے، بلکہ

(۲۵) «و ظن من ظن استحالة المثال في حق الله تعالیٰ خطأً بل تضرب لله تعالیٰ و لصفاته الأمثال و تنزهه عن المثل ولا تنزهه عن المثال وله المثل الأعلی». (کتاب المضنون ص ۱۰ آخری جملے کے الفاظ قرآن شریف ۳۰ : ۲۷ سے لیے گئے ہیں) ۔

ایک دوسرے موقع پر ، غزالی نے انسانی زندگی کی اس کشمکش کو " پل صراط " کے حوالے سے بیان کیا ہے . پل صراط کے مذہبی تصور کو وہ فلسفۂ اخلاق کے اس نظریے سے تطبیق دیتے ہیں جس کی رو سے بھلائی (Virtue) ایسی میانہ روی سے عبارت ہے جو انسان کو افراط اور تفریط کی حدوں سے دور رکھے . دو حدوں کے درمیاں حائل ہونے والا یہ راستہ (Mean) ایک ایسی لکیر کی طرح ہے جس کو علم حساب کے ماہر دھوپ اور چھاؤں کے درمیان تفریق کرنے کے لیے فرض کرلیں . یہ خط فاصل دھوپ سے بھی الگ ہے اور چھاؤں سے بھی ، اس لیے کہ یہ وہیں پر کھینچا جاسکتا ہے جہاں پر ادھر سے دھوپ نہ پہنچی ہو اور اُدھر سے چھاؤں . چنانچہ اس قسم کی لکیر اتنی باریک اور ہیچ مقدار ہوتی ہے کہ اگرچہ عقل اس کی حقیقت اور ضرورت کو محسوس کرتی ہے ، تاہم حواس اور تخیل اس پر بھروسا نہیں کرتے .

اسی طرح سے انسانیت کے کمال کو حاصل کرنے کی کوشش میں آدمی کو ایسے راستے سے گذرنا ہوتا ہے جو بال سے بھی زیادہ باریک ہے . اس کی طرف آئے بغیر کسی کو چارہ بھی نہیں ہے[۲۷] . لیکن ایسے لوگ بھی کم ہیں جو یہاں پہنچ کر قدموں کو سنبھالے رہیں . اور پھر ثابت قدم لوگوں کے لیے بھی یہ شرط ہے کہ وہ اس راستے سے تیزی کے ساتھ گذر جائیں . چنانچہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ مومن پل صراط سے اس طرح گذرے گا جیسے کہیں سے بجلی تڑپ کر گذر جاتی ہے[۲۸] .

اسلامی عقائد کے فلسفیانہ متوازیات کے بارے میں غزالی نے جو کچھ کہا ہے اس سے ابتدا کرنے کو ہم نے اس لیے ضروری سمجھا کہ وہ بحث " کتاب المضنون " کا لب لباب پیش کردیتی ہے . اب ہم ایک ایسے مسئلے

(۲۷) "و ان منکم الا واردها و کان علی ربک حتماً مقضیا " قرآن شریف (۱۹ : ۷۱) کتاب المضنون ص ۳۸

(۲۸) دیکھیے کتاب المضنون ص ۳۸ اور صحیح البخاری (کتاب التوحید باب ۲٤) جہاں رفتار کے تنزلات کا بھی ذکر ہے .

ایک ترتیب تو اس طرح قائم کی کہ سلسلے کو بلندی سے یعنی اپنی ذات سے شروع کیا اور پستی تک یعنی مادے اور عناصر تک پہنچایا، لیکن ایک دوسری ترتیب میں اس پستی سے ابتدا کی اور سلسلے کو بلندی تک پہنچایا یعنی انسانی وجود پر منتہی کیا. اور یہ انتہا ایسی ہے کہ اس کی طبیعت یا اس کا مزاج ایک تلاطم اور اضطراب سے عبارت ہے ـــ تاوقتیکہ زمانے کا عمل اس کی حقیقت کا ازالہ یا اس میں اضافہ نہ کر دے۔ یعنی انسان بیک وقت گرانے والے اور اٹھانے والے رجحانات کا حامل ہے. چنانچہ اس کو کسی ایسے ملاح سے تشبیہ دی جاسکتی ہے جو مخالف سمتوں میں جانے والی کشتیوں پر پاؤں جما رہا ہو. اس موقع پر توازن قائم رکھنا دشوار ہے. لیکن یہ چیز اور بھی زیادہ دشواری کا باعث ہوسکتی ہے کہ توازن قائم کرلینے والا حرکت کو روک دینے پر مجبور ہوجاتا ہے. انسان کا کمال جس چیز میں ہے وہ یہ ہے کہ پہلے وہ دونوں کشتیوں پر پاؤں جمائے اور جب وہ کشتیاں ایک دوسری کے لیے سد راہ بن چکی ہوں، تو ان دونوں کو اپنے قدموں کے ساتھ آویزاں کیے ہوئے اس طرح سے دھارے کے خلاف بلندی کی طرف چلے کہ اس کی حرکت اس کے اپنے شوق اور صواب دید کا نتیجہ ہو، کسی کشتی سے آنے والی تحریک کا نہیں. یہ چال قیامت کی چال ہے، اس لیے کہ حرکت کے طبیعی مبادی یہاں پر مخدوم نہیں بلکہ خادم ہیں. اور اسی وجہ سے اس کو سمجھنا بھی مشکل ہے. بہر حال اگر یہ ایک لمحے کے لیے بھی آجائے، تو سمجھا جاسکتا ہے کہ زندگی ٹھکانے لگی یا اس کی محنتیں وصول ہوگئیں.

بلندی کی طرف اس طرح سے حرکت جاری رکھنے کو غزالی مختلف لفظوں میں بیان کرتے ہیں. بنیادی طور سے، وہ اس حرکت کے تقاضوں کو اور اس کے امکانات کو حقیقت ملائکہ سے تعبیر کرتے ہیں. یعنی یہ حقیقت مقتضی ہے کہ انسان جو خود بلندیوں کی طرف آنے والے ایک سلسلے کی انتہا ہے، شرف سے اشرفیت کی جانب قدم بڑھائے[۲۶].

(۲۶) کتاب المضنون ص ۳۲

اور حوادث کو کسی نقش گر حوادث کا کرشمہ سمجھا، یہ گویا عقل کے راستے سے اللہ تعالیٰ پر ایمان لے آیا۔ اسی طرح سے، انہوں نے اس فلسفیانہ نظریے میں عقیدۂ آخرت کا سراغ لگایا ہے جو آدمی کو سکھاتا ہے کہ اس کی ہستی اس کے جسمانی احوال تک محدود نہیں، بلکہ اس کا کمال اس بات میں ہے کہ وہ غیر محسوس اشیاء کا علم اور اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرے۔ (چنانچہ وہ کہتے ہیں: "تمہاری زندگی کے دو دن ہیں، ایک وہ جب تم اور تمہارا بدن ساتھ ساتھ ہوں، اور دوسرا وہ جب تمہیں بدن سے جدائی ہو جائے۔ پس جس وقت موت تمہیں تمہارے اس بدن سے جدا کردے جو تمہاری ہستی کا کرتا دھرتا نہیں ہے، تو سمجھو کہ یوم آخر آ پہنچا"۔ اللہ تعالیٰ کے پیغامبروں پر ایمان رکھنے کو غزالی اس عقلی تصور سے ملاتے ہیں کہ اس "دن" کے طلوع ہونے پر جو یوم آخر ہے، آدمی یا تو ان نعمتوں کا حقدار ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی معرفت سے حاصل ہوتی ہیں، یا اس کے جسمانی علائق کے دیر پا اور ان مٹ اثرات اس کے اور خدا کے درمیان ایک حجاب قائم کرچکے ہوتے ہیں جس کی وجہ سے اس کی زندگی کا یہ مرحلہ سراسر عذاب بن جاتا ہے ثواب و عذاب کے ان طریقوں کو معتبر اور مستقل سنن ایزدی سے تعبیر کرنے والا شخص رسالت پر ازروے عقل ایمان لاتا ہے۔ اسی طرح فرشتوں کے بارے میں تعقل کی صورت یہ ہے کہ آدمی یہ سمجھے کہ اللہ تعالیٰ کے کام کچھ تو براہ راست اس کی قدرت اور مشیت سے صادر ہوتے ہیں، اور کچھ کاموں میں کسی چیز کا واسطہ ہوتا ہے۔ پس اس سلسلے میں جس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا کوئی کام بالواسطہ کسی مخصوص دیکھی بھالی حد تک پہنچا ہو، وہی کڑیاں عظمت و شان والی ہیں جن پر مشیت ایزدی کی اپنی تحریک اور کارروائی کا اثر پڑا تھا۔ (لیکن غزالی کی رائے ہے کہ بس اس ایک مسئلے میں عقائد کی عقلی توجیہ طول کلام چاہتی ہے اور دشواریاں پیدا کردیتی ہے)۔ فرشتوں کی حقیقت اسی قسم کی کڑیوں سے عبارت ہے۔

کتاب کے بعض دوسرے حصوں میں، غزالی نے اس مسئلے پر ایک اور زاویے سے روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ نے موجودات کی

اس کی بات کا افسانہ یا ھنسی ٹھٹھا بنالیں یا اس کے اشارات سے علم توحید کے مبادی کی تردید کا کام لیں)۔

(ب) کتاب المضنون

یہ چھوٹی سی کتاب ٤٦ صفحات پر مشتمل ھے[23]. اس کے دیباچے میں غزالی نے اس کو اپنے بھائی احمد کے سامنے بطور تحفے کے پیش کیا ھے (ص۲)۔ کتاب کے ختم (ص ٤٥) پر انہوں نے اپنے بھائی سے خطاب کرتے ہوئے کہا ھے کہ میں نے اس کتاب میں جو کچھ کہا ھے اس کے بعض حصے تو بالکل نئے اور اچھوتے ہیں ، اور جو ایسے نہیں ھیں وہ بھی بس ایک «احیاء علوم الدین» کے سوا میری کسی اور کتاب میں نہیں ملیں گے۔ مزید برآں غزالی نے یہ وعدہ کیا ھے کہ آئندہ اگر موقع ملا تو وہ ایک اور «مضنون» لکھیں گے جس میں موجودہ کتاب کے برعکس (جس کو وہ نا اھلوں سے چھپانا چاہتے ہیں) ان لوگوں سے بھی پردہ رکھا جائے گا جو «اھلیت» رکھتے ہیں[24].

غزالی نے اس کتاب کو چار مباحث میں تقسیم کیا ھے.[25] لیکن ان کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرنے کے لیے کتاب کی اس ایک فصل (ص‌ص ۱۹-۲۱) سے ابتدا کی جا سکتی ھے جس میں انہوں نے فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اسلامی عقائد کی تاسیس کی ھے۔ اس فصل میں انہوں نے اسلامی تعلیمات کے مبادی کو فرداً فرداً گنایا ھے اور بتایا ھے کہ وہ کون سے فلسفیانہ تصورات ھیں جن کے اندر ان مبادی کا پرتو نظر آتا ھے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے اپنے آپ کو محل حوادث سمجھا

---

(۲۳) مطبوعۂ مطبعۂ اعلامیہ ، قاھرہ ، ۱۳۰۳ ھجری

(٢٤) دیکھیے کتاب المضنون الصغیر و ھو الموسوم بالأجوبة الغزالية فی المسائل الأخروية (مصر ۱۳۰۳ ھجری) (موجودہ یا «بڑی» کتاب مضنون کے مقابلے میں ، غزالی کے ساتھ «چھوٹی» مضنون کی نسبت بہت زیادہ مشکوک ھے)

(٢٥) یعنی اول ربوبیت (ص‌ص ۳ - ۲۲)، دوم ملائکہ (ص‌ص ۲۳ - ۲٦)، سوم معجزات (ص‌ص ۲٦-۲۹) اور چہارم وہ احوال جن سے آدمی موت کے بعد گذرتا ھے (ص‌ص ۲۹ - ٤٥)

آخری مدارج ترقی پر پہنچ کر اس دوئی سے انکار کرسکتا ہے۔ اور اب اگر وہ علم‌النفس کے طالب علموں کو یہ نیا سبق سکھانے لگے، تو وہ طالب علم مبہوت ہوجائیں گے اور علم‌النفس کی ساری عمارت تہ‌وبالا ہوجائے گی۔ اس مثال سے غزالی نے مسئلہ توحید کی تنقیح میں کام لیا ہے۔ علم توحید کی ابتداء چند سادہ تصورات سے ہوتی ہے، جن میں سے ایک یہ ہے کہ کائنات کو بنانے والی اور چلانے والی ذات اس معنی میں واحد ہے کہ کائنات کی تخلیق اور تدبیر کو اس کے سوا کسی اور سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ ایک اور تصور جس سے موحد ابتدا کرتا ہے یہ ہے کہ برائی (Evil)، جس کے نمونے تدبیر کائنات سے متصادم اور اس میں خلل انداز ہوتے ہیں، اس ذات کی خواہشوں کے اور ارادے کے خلاف ہے جس کو مدبر کائنات ماناگیا ہے۔ لیکن جب موحد ترقی کے اعلیٰ مدارج تک پہنچتا ہے تو اسے عرفان ہوتا ہے کہ برائیاں بھی نظام کائنات کا ایک جزو ہیں، اور ان کو صانع عالم کی مشیت سے مغایرت تو ہے لیکن ان کی حیثیت ایسے حادثات کی سی نہیں ہے جو خواہ مخواہ اس کے سامنے آجائیں اور جن کی روک تھام کرنے کے لیے وہ اپنے آپ کو معذور اور بے بس سمجھے۔ برائی کی اس نئی حیثیت کا علم لائق اخفا ہے اس لیے کہ وہ علم توحید کے ابتدائی دور میں کسی موحد کو عقیدۂ توحید کی اصل اور اساس ہی سے برگشتہ کرسکتا ہے چنانچہ اس اعتبار سے غزالی ان صوفیوں کے ہم‌نوا ہیں جو کہتے ہیں کہ ربوبیت کے راز کو فاش کردینا کفر ہے[۲۲] (یعنی جن کے خیال میں کافری صرف اس چیز کا نام نہیں ہے کہ آدمی توحید سے بیگانہ یا منحرف ہو، بلکہ وہ اس شخص کی صفت بھی ہے جو علم توحید کے اعلیٰ مدارج تک پہنچے اور پھر اپنے تازہ ترین عرفان کو اس طرح سے زبان پر لے آئے کہ اس کے کم ظرف اور فضیحت خور سامعین

---

(۲۲) افشاء سرالربوبیة کفر۔ غزالی کے یہاں اس قول کی نقل کے لیے دیکھیے کتاب الإملاء ص ٤ (ضمیمۂ احیاء علوم الدین)

ان دونوں قسموں میں دن اور رات یا نور و ظلمت کا سا رشتہ نہیں ہے، بلکہ اس قسم کا سا رشتہ ہے جو سورج کے طلوع میں اور نصف النہار کی ساعت کے درمیان ہے۔ یعنی ان دونوں علموں میں سے ایک میں صرف آگہی شامل ہے، اور دوسرے میں آگہی کے ساتھ وہ عمل بھی جو اس کو حقیقت کا جامہ پہنائے۔

اس طرح سے غزالی نے فلاسفہ کی حقائق ناشناسی کا ازالہ کرنے کی کوشش کی۔ عام طور سے جن چیزوں کو ایک دوسرے کی ضد سمجھا گیا تھا ان کو انہوں نے اپنے نظام میں ملا کر رکھنا چاہا۔ اس کام نے ان سے بہت محنت لی اور ان کی تحریر کو اصل بے جوڑ باتوں سے اور متناقض نظریات سے لبریز کردیا بہر حال جس چیز کو انہوں نے اپنا مقصد بنایا تھا اس کی شان ہی یہ تھی کہ اس کی خاطر سے اس قسم کی خرابیاں مول لی جائیں۔

اس سارے تبصرے کا ماحصل یہ ہے کہ اپنی عمر کے آخری دور میں غزالی کو بھی یہ احساس تھا کہ بعض صورتوں میں علم کو چھپا کر رکھنا ضروری ہے۔ ان کی دانست میں، اسے (لائق اخفا) علم کا تعلق اشیاء کی انتہائی گہری اور نازک ترین حقیقت سے ہے۔ لیکن یہ علم ایسا نہیں ہے کہ اپنی مکمل شکل میں یا سنوارا ہو یہ کسی کو بازار (یا مدرسے) میں مل جائے اور پھر وہ شخص اس کو کسی اور قسم کے دوسرے علوم کے سر پر مسلط کردے یا ان سے لڑوا دے۔ نہیں، یہ علم تو ہر جزوی اور متعین علم کی محنت کا ثمر اور اس کی حقیقت کا اتمام ہے۔ اس لیے کہ ہر جزوی اور متعین علم کی ابتداء چند خاص مواد سے اور کچھ ٹھوس حقائق سے ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ علم ترقی کر جاتا ہے تو اس کا مالک ساری کائنات کے سربستہ اسرار کو اپنا موضوع سمجھنے لگتا ہے۔ اگر اس وقت بھی اس کی تحقیق کا سلسلہ جاری رہتا ہے، تو وہ کچھ ایسے اصول معلوم کر کے آتا ہے جن کا اعلان اس کے جزوی اور متعین علم کی بیخ کنی کا باعث ہو سکتا ہے مثلاً علم النفس کا ماہر، جس نے ابتدائی دور میں جسم و نفس کی دوئی کے تصور سے کام لیا ہو،

دور ہوتے چلے گئے[۴۲]. غزالی کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے «جمہور» اور خواص کی تفریق کو تو مانا ، لیکن اسلامی علوم کا ایک ایسا جامع تصور پیش کرنے کی کوشش بھی کی جس میں یہ دونوں فریق اپنے باھمی تفاوت کے باوجود یکساں منسلک ہوسکیں. چنانچہ انہوں نے (مذکورہ بالا عبارت میں) علم معاملہ اور علم مکاشفہ کے موضوع کو اس طرح سے متعین کیا ہے کہ دونوں کے میدان الگ الگ رہیں اور پھر بھی ان کے درمیان تضاد اور تناقض کا رشتہ نہ ہو. یعنی وہ کہتے ہیں کہ علم مکاشفہ کا تعلق اس بات سے ہے کہ اشیاء کو اس طرح دیکھا جاسکے جیسی کہ وہ ہیں، اور علم معاملہ میں اشیاء کو اس طرح سے دیکھنے کے علاوہ ان کے علم کو کام میں لانا بھی متضمن ہے. اس تعریف سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم کی

(*) چنانچہ اس کا علمی اور روحانی نصب العین بھی ان چیزوں سے ممیز کیا گیا ہے جو عوام الناس کی اصلاح اور تربیت کی غرض سے حقائق کو تمثیل کے پیرائے میں بیان کرتی ہیں.

ان مفکروں کے دوش بدوش ، حضرات صوفیہ جو «باطن» اور «ظاہر» کی تفریق کرتے تھے ، اسلامی علوم کے مواد کو ان کے معانی سے اس قدر شد و مد کے ساتھ الگ کرتے تھے کہ ان کے بیان کئے ہوئے معانی کی حیثیت ایسے ملمع کی سی ہوجاتی تھی جو کسی چیز کے ذاتی روپ رنگ کا لحاظ کئے بغیر زبردستی اس کے سر منڈھ دیا گیا ہو.

غزالی کے بارے میں ہمیں جس رائے کا اظہار کرنا ہے وہ یہ ہے کہ اگرچہ وہ «جمہور» اور خواص والی تفریق کے قائل ہیں، تاہم وہ چاہتے ہیں کہ ایک فریق کے علوم سے دوسرے فریق کے علوم تک پہونچنے میں ذہن کی حرکت یا اس کا ارتقاء طبیعی ہو. اور اگر «معانی» کو تاریخی مواد پر ترجیح دینا ہے تو اس معنی میں دی جائے جس میں سن رشد تک پہنچ کر کوئی آدمی اپنے تئے دور کو اپنے بچپن پر ترجیح دے، نہ کہ اس معنی میں جس میں کوئی کسی طبیب کو ایک بکر قصاب پر ترجیح دے.

(۲۱) یہاں اس دعوے سے ان بزرگوں کی ذاتی اسلامیت پر کوئی (ناقدانہ یا بغض آمیز) تبصرہ مقصود نہیں ہے.

علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل و الإجمال علماً منهم بقصور افهام الخلق عن الاحتمال.

اس عبارت میں غزالی نے عوام کی ذهنی صلاحیت کا ذکر کیا ہے، جس کی ناپختگی اور کمزوری کو دیکھتے ہوئے، (غزالی کے قول کے مطابق) انبیاء کرام حقائق اشیاء کو تمثیل وغیرہ کے پیرائے میں بیان کرنے کے عادی تھے۔ (ارسطو کی تعلیم کے زیر اثر) عوام الناس کے بارے میں یہی رائے ابن سینا نے بھی اختیار کی تھی۔ لیکن اس کے یہاں اس رائے کی طرف جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے حضرات انبیاء کی تمثیلی تعلیمات کو دوبارہ علمی استدلال کی شکل میں لانے کی کوشش کو (یعنی ان تعلیمات کی تاویل کو) اپنی اسلامی خدمات کا موضوع یا مقصد بنایا۔ پھر (غزالی سے بعد کے زمانے میں) ابن رشد اسی نظریے کو لے کر اٹھا۔ اور اس کی تحقیق کا نتیجہ ایک دین طبیعی کے تصور کی شکل میں ظاہر ہوا[20] چنانچہ یہ دونوں بڑے مفکر اسلامی زندگی کے ٹھوس حقائق سے

(۲۰) تاویل کی کوششوں نے ابن سینا کو قرآن شریف کی ان آیات کا قدر شناس بنایا جن کا تعلق آفاقی حقائق سے ہے، اور جن کا بلند آہنگ اسلوب فلسفیانہ ذہن و مزاج کو اپیل کرتا ہے چنانچہ ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (قرآن ۳۵. ۴۳) اور ﴿و نفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها﴾ (قرآن ۹۱ : ۱۰) جیسی آیات کریمہ کو ابن سینا نے اپنی تحریروں میں حکیمانہ مباحث کے عنوان اور فلسفیانہ بصائر کے عماد کی حیثیت سے نقل کیا ہے لیکن اس بڑے فلسفی نے تفسیر کے ان نکات میں دل اور دماغ کو اس طرح سے لگایا کہ اسلامی علوم کے باقی تمام افراد قلمرد ہوگئے مثلاً حدیث اور فقہ وغیرہ (جن کی مدد سے آدمی اسلامی زندگی کے تاریخی تعینات سے روشناس ہوتا ہے) نے اس کو غیر متاثر بلکہ غیر ملتفت پایا۔

ابن سینا کے مقابلے میں ابن رشد کو اسلام کے تاریخی سرمایے پر زیادہ عبور تھا۔ وہ فلسفی ہونے کے ساتھ ساتھ، فقیہ بھی ہے، اور احکام فقہ کے اختلاف کی طبیعی توجیہات بھی پیش کرتا ہے لیکن جمہور کو وہ بھی ابن سینا کی طرح سے حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ (باقی)

مزاج اور مقاصد رکھنے والے لوگوں کے مقابلے نے مکدر یا مسموم بنادیا ہو۔ چنانچہ سچے معنوں میں علم کو (یا سچے اور اشرفیت و اہمیت والے علم کو) حاصل کرنے کے لیے یا تو وہ خلوتیں درکار ہیں جن میں کوئی طالب حق براہ راست حقائق سے استفادہ کرے، یا کم سے کم تعاون کی وہ صورتیں جن میں معلم اور متعلم دونوں یکساں مقاصد لے کر چلیں اور تلاش حق میں ایک دوسرے کو سہارا دیں۔ ان سب چیزوں سے غزالی نے «احیاء علوم الدین» کے پہلے باب (کتاب) میں بحث کی ہے جس کا موضوع «علم» ہے۔ اس کتاب کی تمہید میں غزالی نے تصریح کی ہے کہ وہ علم کی ایک ایسی قسم کے بھی قائل ہیں جس کا معرض تفصیل و بیان میں آنا آسان بھی نہیں ہے اور پسندیدہ بھی نہیں۔ وہ کہتے ہیں[19]:

ان العلم الذی یتوصل به الی الآخرة ینقسم الی علم المعاملة و علم المکاشفة و اعنی بعلم‌المکاشفة مایطلب منه کشف المعلوم فقط و اعنی بعلم المعاملة ما یطلب منه مع الکشف العمل به والمقصود من هذا الکتاب علم المعاملة فقط دون علم المکاشفة التی لارخصة فی ایداعها الکتب و ان کانت هی غایة مقصد الطالبین. و اما

(۱۹) «وہ علم جس کی مدد سے آدمی آخرت کی طرف متوجہ ہوتا ہے (یعنی جو انسانی سعادت کا ضامن ہے) دو قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے، جن میں سے ایک کا نام علم معاملہ اور دوسری کا علم مکاشفہ ہے۔ دوسری قسم سے میری مراد وہ (علم) ہے جس کے ذریعے سے ہم صرف یہ چاہتے ہیں کہ وہ چیز جس کا علم مقصود ہے روشن ہوجائے۔ پہلی قسم سے میری مراد وہ (علم) ہے جس میں علم کے مقصود کو اس طرح سے صرف روشن ہی نہیں پایا جاتا بلکہ اس علم پر عمل کرنے کی طلب بھی ہوتی ہے اس کتاب (احیاء علوم الدین) میں ہمارا مقصود صرف علم معاملہ ہے ہمیں اس وقت علم مکاشفہ سے بحث نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ علم تو ایسا ہے کہ ایک طرف تو وہ علم پرستوں کا مقصد اولین ہے، لیکن دوسری طرف اس کو کتابوں میں درج کرنے کا بھی حکم نہیں ہے ... اور اس علم مکاشفہ کو نبیوں نے صرف اشارے اور کنایہ کی مدد سے یا تمثیل کے پیرائے میں اور مجمل طور سے بیان کیا ہے۔ اس لیے کہ وہ جانتے تھے کہ عام لوگوں کی سمجھ اس بھاری بوجھ کو نہیں اٹھاسکتی» (احیاء علوم الدین ص ٤)

کڑی پر پہنچ جانا ہی اس بات کی ضمانت ہے کہ اب کوئی اگلی کڑی بھی آئے گی۔ خیال جس سلسلے کو چھیڑ دیتا ہے اس کو ختم کرنا اس کی قدرت اور وجدانات سے باہر ہے۔ یہ کام عقل کا ہے کہ وہ خیال کو بلز رکھے اور اسے بتائے کہ اس کے افادات طبیعت اشیاء سے ہم‌آہنگ نہیں ہیں۔ چنانچہ عقل سکھاتی ہے کہ کوئی ایک نقطہ ایسا بھی ہونا چاہیے جس کے پرے نہ کچھ اور گنجائشیں ہوں اور نہ اجسام اسی طرح غزالی کا دعوی ہے کہ عقل کسی ایسے لمحے کی بھی قائل ہے جس کے ساتھ زمانے کا سلسلہ منقطع ہوتا ہو۔

زمان و مکان کی تفریق کا اس طرح سے انکار کرنے کے بعد، غزالی نے رائے قائم کی کہ اسلامی نقطۂ نظر سے، زمانے کی ابتدا پر اعتقاد رکھنا ضروری ہے۔ اس لیے کہ زمانے کو (ماضی میں) لامحدود سمجھنے والا شخص خالق کائنات پر ایمان نہیں لاسکتا۔

چنانچہ غزالی کی اس تصریح کے بعد، زمان و مکان کا نظریہ فکر اسلامی کے دائرے میں داخل ہوگیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ سب مسلمان مفکرین لازمی طور سے حدوث عالم کے اس مفہوم سے متفق اور مطمئن ہوگئے جو غزالی نے ان کو بخشا تھا۔ لیکن قابل ذکر چیز یہاں صرف یہ ہے کہ یہ مبحث الٰہیات میں شامل ہوگیا۔

«تہافت الفلاسفۃ» کی قال اقول والی طرز بحث سے غزالی خود غیر مطمئن ہوگئے۔ چنانچہ اس دور میں جب انھوں نے «احیاء علوم الدین» لکھی، وہ جدلیات کے ایک ناقد کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں چونکہ آخرالذکر کتاب میں انھوں نے تمام اسلامی علوم کا جائزہ لیا ہے، اس لیے وہ اس حقیقت سے تو انکار نہیں کرتے کہ جدل کے فن میں مہارت حاصل کرلینے کی وجہ سے علمائے اسلام نے بہت سے فنون کو خاصی ترقی دی ہے۔ خاص طور سے فقہ اور کلام میں جدل نے بہت سی راہیں کھول دی ہیں اور تعلیم کے اثرات کو پھیلایا ہے۔ لیکن اب وہ اس رائے کی طرف جھکتے ہیں کہ علم کی یہ قسمیں ادنی ہیں۔ وہ علم جو مقصود بالذات ہے ایسے ماحول میں حاصل نہیں کیا جاسکتا جس کو مختلف

مخلوط بھی ہوسکتا تھا ، اور وہ بحثیں جواب تک معنوعی یا دور از کار معلوم ہوتی تھیں ، اب اسلامی عقائد سے (بر سبیل طرف داری یا مخالفت) وابستہ اور پیوستہ نظر آنے لگیں اس کی سب سے اچھی مثال زمان و مکان کی بحث میں ملتی ہے جو « تہافت الفلاسفہ » کے پہلے مسئلے میں پیش کی گئی ہے۔ غزالی کے نقطۂ نظر کو سمجھنے سے پہلے چند تاریخی سوابق کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے جن کا اس مبحث سے تعلق ہے معتزلہ اور اشاعرہ نے زمان و مکان سے صرف اس حد تک تعارض کیا تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت ثابت کرنے کے لیے اس امر کی تحقیق کرنا چاہتے تھے کہ زمان و مکان کی اکائیوں کو کسی خاص حد تک بانٹا اور چھانٹا جاسکتا ہے ، یا یہ تقسیم کہیں پر رکنے والی نہیں ہے۔ ان دونوں مدرسوں کی تگ‌ودو کے باوجود یہ راز نہ کھلا کہ ناقابل تقسیم اجزاء (atoms) کا اسلامی عقائد سے کیا تعلق ہے۔ چنانچہ اسلامی نقطۂ نظر سے ، تقسیم اجزاء کی بحث مقتول الطرفین ہے۔

پھر ابن سینا کی باری آئی۔ اس نے ارسطو کے اس نظریے کو قبول کر لیا کہ مکان لامحدود نہیں ہوسکتا (اس لیے کہ وہ اجسام کے پھیلاؤ سے عبارت ہے اور اجسام کا محدود ہونا ہی ان کی تعریف ہے)، لیکن زمانہ لامحدود ہے (اس لیے کہ وہ حرکت کا پیمانہ ہے اور حرکت نہ کبھی شروع ہوئی تھی نہ کہیں پر ختم ہوگی، بلکہ ہمیشہ یونہی چلتی رہے گی جس طرح سے چلتی رہی ہے)۔ اس فرق کو جان لینے کے بعد، ابن سینا نے کہا کہ کائنات کی گنجائشیں محدود ہیں ، لیکن اس کے حوادث کی کوئی حد نہیں ، اور پھر بھی سارا نظام وجود اللہ تعالیٰ کی خالقیت اور کردگاری کا کرشمہ ہے۔

غزالی نے زمان و مکان کی اس تفریق کو ٹھکرادیا۔ ان کا دعوی ہے کہ ان دونوں چیزوں کا تصور ذہن میں ایک ہی طرح سے وارد اور ثابت ہوتا ہے۔ ہم حواس کی مدد سے زمان و مکان کی اکائیوں کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ پھر خیال (imagination) کی مدد سے ہم لمحات زمان اور نقطہ ہاے مکان کا ایک سلسلہ بنالیتے ہیں۔ اس سلسلے میں کسی ایک

غزالی کے یہاں، نظریۂ اخفاے علم ان کی آخری دور کی تصانیف میں جاگزیں ہوا ہے۔ اور اس سے پہلے، وہ خود جدلیات اور مناظرے کے ایک ماہر کی حیثیت سے (یعنی اخفاے علم کی ضرورت کے منکر بن کر) سامنے آتے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ انہوں نے کہا ہے:

«فاقبل هذه النصيحة ممن ضيّع العمر فيه زماناً و زاد فيه على الاولين تصنيفاً و تحقيقاً و جدلاً و بياناً ثم الهمه الله رشده و اطلعه على عيبه فهجره و اشتغل بنفسه»[18]

غزالی کے مجادلات کا سب سے بڑا کارنامہ ان کی کتاب «تہافت الفلاسفة» تھی جس میں انہوں نے مسائل فلسفہ کی ایک جامع تشکیل پیش کی تھی اور پھر فرداً فرداً ان سب مسئلوں کو اسلامی عقائد اور مقاصد کے نقطۂ نظر سے جانچا تھا تاکہ اس امر کی تحقیق ہو جائے کہ ان میں کون سی چیزیں اچھی ہیں اور کون سی بری، اور کون سی ان دونوں حدوں کے درمیان مذبذب ہیں۔ اس کتاب نے فلسفے کے دقیق مسائل کو مسلمان عوام کے دائرہ توجہ میں داخل کر دیا وہ مطالب جو غزالی کے پیشروؤں (اور علی الخصوص ابن سینا) کی مغلق تحریروں میں اکثر تاریک اور بھیانک سے لگتے تھے، «تہافت الفلاسفة» کے اعادوں میں اور تنقیدوں میں اس طرح بیان ہوئے کہ اب اوسط درجے کی لیاقت رکھنے والا آدمی تھوڑی بہت محنت کے بعد ان کو سمجھ بھی سکتا تھا، اور ان سے مستفید بلکہ

---

(۱۸) لہذا اس نصیحت کو ایک ایسے شخص سے سن کر مان لو جس نے عمر کا ایک حصہ اس (علم الخلاف) میں گنوایا ہے، اور جس نے تصنیف و تحقیق اور بحث و بیان کے ذریعے سے اس (علم) کی ترقی میں متقدمین سے کچھ زیادہ ہی حصہ لیا ہے۔ لیکن پھر اللہ نے (تمہارے اس ناصح کو) اس چیز کا شعور دے دیا جس میں اس کی بھلائی تھی، اور اس کو اس کے عیب سے باخبر کر دیا چنانچہ اس نے (علم الخلاف سے) کنارہ کشی اختیار کی اور پھر وہ اپنے آپ (کو سمجھنے اور سدھارنے) کی کوشش) میں لگ گیا (احیاء علوم الدین (قاہرہ ۱۹۲۳ م). کتاب العلم. الباب الرابع. جلد اول ص ۳۶)

علیه هذه الاجزاء کل الضن علی من لا یوجد فیه ما اشترطه فی آخر هذه الاشارات.[17]

اس مضمون میں ابن سینا کے نظریات کی تفصیل کا موقع اور گنجائش نہیں ہے۔ البتہ یہ بات یہاں پر جتادینے کی ہے کہ ابن سینا کے نظریۂ اخفائے علم کو نہ صرف اس کے اپنے اقوال میں بلکہ غزالی کے افکار میں بھی ڈھونڈھا جاسکتا ہے۔ (اس لیے کہ غزالی کو ابن سینا کے ساتھ وہی نسبت ہے جو ارسطو کو افلاطون کے ساتھ ہے—یعنی ایک ایسے شاگرد کی سی جو استاد سے آگے بڑھے اور اس کی کاٹ کرے، لیکن پھر بھی اس کا سب سے زیادہ مستند اور کامیاب ترجمان ٹھہرے)۔

---

(۱۷) اس عبارت کا آزاد ترجمہ یہ ہے:

اس کتاب میں کچھ بنیادی چیزوں کی طرف اشارے کیے گیے ہیں، اور کچھ اہم باتوں کو گوش گذار کرنے کی غرض سے لوگوں کو چونکانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے مضامین حس کسی پر آسان ہوئے وہ اسے پڑھکر محسوس کرے گا کہ اس کی آنکھ روشن ہوگئی ہے۔ لیکن اگر کسی کو یہ کتاب مشکل معلوم ہو، تو اسے یاد رکھنا چاہیے کہ قصور اس کا ہے، اس کتاب کا نہیں۔ اس لیے کہ ایسے شخص کو تو زیادہ شرح و بسط کے ساتھ کہی ہوئی بات سے بھی فائدہ نہیں پہنچے گا۔ سب کاموں میں غیبی توفیق پر بھروسا کیا جاتا ہے۔ سب سے آخر میں، میں ایک بار پھر اپنے اس مشورے کو، بلکہ اپنی اس التجا کو پیش کروں گا کہ اگر کسی شخص میں وہ تمام شرطیں نہ پائی جاتی ہوں جن کو میں نے اس کتاب کے آخر میں بیان کیا ہے، تو یہ مضامین اس شخص سے چھپا کر رکھنے کے لیے بخل اور پردہ داری کی ہر ممکن وضع سے کام لیا جائے۔

دیکھیے کتاب الاشارات و التنبیہات۔ تصحیح الاستاذ سلیمان دنیا۔ (قاہرہ ۱۹۴۸م)۔ القسم الثانی (الطبیعة) ص ۸۔ لفظ «ضن» کی دوسری مثالوں کے لیے دیکھیے حاشیہ نمبر ۱ اور نمبر ۱۰

یونانی سفسطی نے تعلیم کے میدان میں اچھے نتائج حاصل کیے تھے ، لیکن فلسفے میں اس کی اہمیت زیادہ تر اس وجہ سے ہے کہ اس کے اثر سے اس کے مخالف زیادہ گہری اور مفید بحثوں کی طرف متوجہ ہوئے. مثلاً سقراط نے جدل کو چھوڑکر بحث کا ایک ایسا طریقہ اختیار کیا جس کی مدد سے وہ اپنے سننے والوں کے ذہن کو اس طرح سے کھکھوڑتا تھا کہ پھر خود بخود دل میں چھپ کر اور گھٹ کر رہنے والے معارف اور تصورات زبان پر آنے لگتے تھے. جب نوبت افلاطون اور ارسطو تک پہنچی ، اس وقت تو یہ حال ہوگیا کہ جدل شخصیات کے تصادم سے ہٹ کر اور آزاد ہوکر ، افکار کی ذاتی نشوونما پر محمول ہوئی. کچھ اسی طرح سے ، معتزلہ اور اشاعرہ کی جدلیات نے ان لوگوں کو تحریک پہنچائی جنہیں « فلاسفۂ اسلام » کہا جاتا ہے ان لوگوں کا مرتبہ افلاطون اور ارسطو وغیرہ سے بہت نیچا ہے. تاہم انہیں اُن سے اتنی نسبت ضرور ہے کہ یہ اُن کے افکار سے واقف اور متأثر تھے ، اور اس بات کو محسوس کرتے تھے کہ جس چیز کو ان کے پیش رووں نے[16] سر بازار رسوا کردیا ہے اس کی تحصیل اور خدمت کے لیے محاسبۂ عوام کی ضرورت نہیں ، بلکہ محاسبۂ نفس کی ہے. ان لوگوں میں سب سے زیادہ مشہور نام ابن سینا کا ہے. اس بڑے فلسفی نے معتزلہ اور اشاعرہ دونوں کو علم و حکمت کا ترجمان سمجھنے سے یک وقت انکار کیا ، اور ان کے طریقوں کو تلاش حق اور تبلیغ علم سے قاصر سمجھا. چنانچہ اس نے جدل کو چھوڑکر ، کسی ایسے طریقۂ بحث کی طرف رجوع کرنا چاہا جو شخصیات کے تصادم پر نہیں ، بلکہ ان کے تعاون پر اور نقطہ ہائے نظر کے اتحاد پر مبنی ہو. اپنی ایک کتاب کی تمہید میں وہ کہتا ہے .

« هذه اشارات الى اصول و تنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه و التكلان على التوفيق. و انا أعيد وصيتي و اكرر التماسي ان يضن بما تشتمل

(١٦) معتزلہ اور (متقدمین) اشاعرہ

یہ لوگ اور ان کی طرح سے (عالم اسلام میں) معتزلہ اور اشاعرہ متکلمین کی حیثیت سے قابل ذکر ہیں. اس لیے کہ یہ تلاش حق (یا ترک تلاش حق) کے لیے اس بات کو ضروری سمجھتے تھے کہ (کم سے کم) دو آدمی مل بیٹھیں، اور پھر اس طرح سے بات نکلے کہ علم کی ترقی یا اس میں اضافہ ممکن ہو. اگرچہ اس طرح سے فریقین کی ملاقات ضروری سمجھی جاتی تھی، تاہم ان لوگوں کی تعلیم کی تاریخی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے یہاں دو میں سے ایک فریق کا فریق غالب ہونا ضروری تھا. یعنی ان کے یہاں یہ شرط نہیں لگائی جاتی تھی کہ معلم اور متعلم (یا متعلمین) کے درمیان ہمدردی کا کوئی ایسا رشتہ بھی ہو جو آخر کار ان کو ہمنوا نا سکے. چنانچہ بالعموم بحث کو چلانے والا شخص ہی ایسا ہوتا تھا جس کی قوت فکر بروے کار (active) ہوتی تھی. رہا اس کا مخاطب، تو اس کا ذہن اس وقت تک انفعال اور اثر پذیری کی حالت میں رہتا تھا جب تک کہ گفتگو کا سلسلہ اسے تردید اور مخالفت یا نفرت کے لیے آمادہ نہ کردے.

(۱۳) عالم اسلام میں ان رسواے عالم فلاسفہ کی تھوڑی سی حمایت ابن تیمیہ نے کی ہے (لیکن «حب علی» کی وجہ سے نہیں بلکہ «بغض معاویہ» کی وجہ سے). ابن تیمیہ کا مقصد یہ تھا کہ ابن سینا اور دوسرے ایسے فلاسفہ کے منہ میں خاک جھونکی جائے جو اپنے آپ کو اصحاب برہاں کہتے تھے اور دوسرے لوگوں کو اصحاب جدل یا سوفسطائی کا نام دیتے تھے. چنانچہ ابن تیمیہ نے ایک طرف تو «اصحاب برہان» کے یہاں ایسی چیزیں ڈھونڈھی ہیں جو متانت سے عاری ہیں، اور دوسری طرف ان لوگوں کے حق میں کلمۂ خیر کہا ہے جن کو یہ برخود غلط لوگ حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے. چنانچہ سوفسطائیوں کے بارے میں وہ اس دعوے کو ٹھکراتے ہیں کہ یہ لوگ جان بوجھ کر فریب کھانے اور کھلانے کے عادی تھے. ابن تیمیہ کی راے یہ ہے کہ پختہ ذہن رکھنے والے اور جہاندیدہ انسانوں کی کوئی جماعت ایسی نہیں ہوسکتی جو حقائق سے انکار کرنے کو اپنا شعار بنالے. رہا کبھی کبھی حماقت میں مبتلا ہونا، تو اس حادثے سے کس کی زندگی خالی ہے؟ (دیکھیے ابن تیمیہ کی کتاب الرد علی المنطقیین (مطبوعہ بمبئی ۱۹۴۹ء م) ص ص ۲۹۲ اور آگے)

اشاعرہ نے معتزلہ کا یہ نظریہ خود انہیں کے منہ پر دے مارا۔ انہوں نے اسباب و نتائج کے باھمی تعلق کا اس شدت کے ساتھ انکار کیا کہ گویا وہ اس تعلق کے ماننے والےکو اللہ کی قدرت کا منکر سمجھتے ہیے۔ یعنی جن دو چیزوں کو معتزلہ نے ملایا تھا، اشاعرہ نے ان کو نہ صرف الگ کردیا بلکہ ایک دوسرے کی ضد بنادیا۔ اس کے برخلاف، استعمال جدل کے معاملے میں اشاعرہ نے ان دو چیزوں کو ملا دیا جن کو معتزلہ نے الگ کرکے رکھا تھا۔ یعنی معتزلہ یہ سمجھتے تھے کہ فن جدل کو ان چیزوں سے بُعد بلکہ تضاد ہے جو مسلمانوں کے مقبول عام عقائد میں شامل ہیں اشاعرہ نے اسی جدل کو انہیں عقائد کی تشریح اور تصدیق کے لیے استعمال کرکے دکھا دیا۔

نظریۂ اخفائے علم کی جو بحث ہم نے چھیڑی ہے، اس سے اعتزال اور اشعریت کی کشمکش کا اس معنی میں تعلق ہے کہ یہ دونوں حریف، اپنے اندرونی اختلافات کے باوجود، علم کی اشاعت اور تبلیغ کے قائل تھے، اور تعلیم ان کی نظر میں جدل سے عبارت تھی اور دونوں کے ہاں جدل کی تعلیمی حیثیت اں کی خوبی بھی ہے اور کمزوری بھی اور اس اعتبار سے یہ دونوں ان یونانی مفکرین کے حاشیہ میں جن کو سوفسطائی کہا جاتا ہے۔ ارسطو نے سوفسطائیوں کا رد بھی کیا تھا، اور ان کو رسوا بھی کردیا۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے فلسفے میں کچھ چیزیں کام کی بھی تھیں، اور کبھی کبھی وہ ٹھکانے کی بات بھی کہتے تھے[۱۵]۔ بہر حال

(۱۵) ارسطو کی تنقید کے زیر اثر، لفظ «سفسطہ» (Sophistry) مغالطے اور کٹ حجتی کا مترادف بن گیا ہے بہر حال، مؤرخین فلسفہ اب تمام یونانی سوفسطائیوں کو ایک نظر سے نہیں دیکھتے۔ اس لیے کہ ان میں بعض اونچے درجے کے مفکرین بھی تھے یورپ میں اس رد عمل کی ابتدا هیگل سے ہوتی ہے، جس نے اپنی تاریخ فلسفہ (مذکورہ بالا، حاشیہ نمبر ٦) میں بتایا کہ اگرچہ جدل کے زیادہ گہرے معانی سوفسطائیوں کی دسترس سے دور تھے، تاہم ان کے یہاں بھی اس طریقے کا استعمال بالکل ناشدنی نہیں تھا۔

(باقی)

سے وہ متعارض ہوئے ان میں سے بعض نے تو بحث و جدل کو برا سمجھا، اور بہت سی حجتیں کرنے پر اس بات کو ترجیح دی کہ آدمی اپنا منہ بند رکھے — چاہے اس کے مخالفین اس طرز عمل کو ہمت کی پستی اور ذہن کے افلاس ہی پر محمول کیوں نہ کریں۔ لیکن ان لوگوں کا یہ طرز عمل روش عام سے الگ تھا۔ جدل عالم اسلام میں اس قدر مقبول ہوئی تھی کہ اگرچہ امام ابوالحسن اشعری اور ان کے گروہ نے معتزلہ سے مقابلہ کیا اور ان کے بنائے ہوئے طلسم کو توڑا، لیکن جہاں تک بحث کے اسالیب اور مناہج کا سوال تھا یہ ناقدین ان لوگوں سے الگ یا مختلف نہیں تھے جو ان کی تنقید کا نشانہ ہے۔ بلکہ اشاعرہ کو اور ان کے مداحین کو اس بات پر خوشی تھی کہ وہی جدل جس کی مدد سے معتزلہ نے عقائد پر ضرب لگائی تھی، آج خود معتزلہ کی بیخ کنی کے لیے کام آئی۔

یہ جدل کیا چیز تھی؟ معتزلہ کے یہاں اس کا مطلب یہ تھا کہ ہمعصر مسلمانوں کے خیالات میں جو "فاسد" چیزیں شامل ہیں ان کو انہیں کی زبان سے کہلوایا جائے، اور پھر انہیں آگاہ کیا جائے کہ وہ خود اپنے آپ کو الزام دے رہے ہیں۔ مثلاً معتزلہ اس بات کے قائل تھے کہ قرآن پاک مخلوق ہے۔ چنانچہ وہ اس کو غیر مخلوق کہنے والوں کو اس خیال کی طرف لانا چاہتے تھے کہ وہ کاغذ اور پٹھے اور قلم اور روشنائی وغیرہ جو کلام اللہ کی کتابت میں کام آتے ہیں، سب کے سب ان عظمت و جلال والی صفات سے متصف کردئے جائیں جو صرف ذات باری تعالیٰ کے لیے سزاوار ہیں۔ اگر قرآن کو غیر مخلوق کہنے والا اس حد تک آجاتا تھا تو گویا وہ اپنے دعوے سے دستبردار ہو جاتا تھا۔ اس لیے کہ کاغذ اور روشنائی وغیرہ کو ازلی اور ابدی کہنا ایسا ہے جیسا کہ دن کو رات کہا۔ جب اشاعرہ نے معتزلہ سے مقابلہ کیا، تو انہوں نے بھی جدل کے قاعدے کو اسی ڈھنگ سے برتا۔ مثلاً معتزلہ نظریۂ اسباب کے قائل تھے، اور انہیں اصرار تھا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا بیان اس طرح سے کیا جائے کہ اسباب و نتائج کے باہمی تعلق سے انکار لازم نہ آئے۔

اسی طرح پیغمبر اسلام سے کہا گیا ہے۔

الم نشرح لك صدرك و وضعنا عنك وزرك الذی انقض ظهرك

کیا ہم نے نہیں کھول دیا تیرا سینہ، اور اتار رکھا ہم نے تجھ پر سے بوجھ تیرا جس نے جھکادی تھی پیٹھ تیری[14]

ان دونوں آیتوں میں معلمین کی ان دشواریوں کی طرف اشارہ ہے جن کی وجہ سے وہ تعلیم کی ذمہ داریوں سے جھجھک سی محسوس کرسکتے ہیں۔ لیکن پھر غیبی تائید انہیں ان منزلوں سے آسانی کے ساتھ گذارتی ہے جن کے تصور سے وہ گھبرا سکتے تھے۔ اور جب تعلیم کا سلسلہ شروع ہوجاتا ہے تو خود بخود استقامت کے اسباب اور کامیابی کی راہیں نکلنے لگتی ہیں۔ بہر حال معلمین کے ھچکچانے اور جھجھکنے کا سارا مطلب یہ ہے کہ تعلیم کی اہمیت واضح ہو، یہ نہیں کہ تعلیم سے گریز کیا جائے اور علم کو مخفی رکھا جائے!

قرانی تلقین کے زیر اثر، عالم اسلام میں علم کی اہمیت کا تصور بھی قائم رہا، اس کو فضیلت کا معیار بھی سمجھا گیا، اور تعلیم کے اصول اور قواعد بھی مقرر کیے گئے لیکن ان سب باتوں کے ساتھ ساتھ، حدیث نبوی کے بعض حصوں نے، اور بعض صحابہ کے اُسوے نے علم باطن کے چند نظریات کو بھی تحریک اور تقویت دی۔ اس کے علاوہ، مسلمانوں کے بعض فرقوں نے اعتقادات کے اخفا کو کبھی مجبور ہوکر اور کبھی رضا و رغبت سے اپنا شعار بنایا۔ تاہم اسلامی سماج میں معاشرت اور تمدن کے جو قواعد مقبول اور متشکل ہوتے تھے، ان کا تقاضا یہی تھا کہ علم کا اظہار ہو مثلاً دوسری، تیسری اور چوتھی صدی (ھجری) میں فقہ کی تنظیم اور حدیث کی تدوین اسی تقاضے کی تکمیل تھی۔ بلکہ اب سوسائٹی میں کچھ ایسے اثرات کام کررہے تھے کہ جلد ہی نوبت مناظرے اور جدل تک پہونچی۔ معتزلہ نے ان دونوں طریقوں کو اپنایا۔ جن علماء

---

(۱۴) ایضاً ۹۴ : ۱

لیکن ان سب باتوں کے باوجود، بحیثیت معلم کے، رسول اللہ کی شان یہ ہے کہ وہ "غیب کی بات بتانے میں بخیل نہیں ہیں"[10] بلکہ خدا کی طرف سے ان کے ایسے فرمان ہیں۔

و انما یرینک بعض الذی نعدھم او نتو فینک فانما علیک البلاغ و علینا الحساب

اور اگر دکھلادیں ہم تجھ کو کوئی وعدہ جو ہم نے کیا ہے ان سے، یا تجھ کو اٹھالیویں، سو تیرا ذمہ تو پہونچا دینا ہے، اور ہمارا ذمہ ہے حساب لینا[11].

تبلیغ کے سلسلے میں مخاطبین کے حالات کے تفاوت کی وجہ سے مبلغ کو اپنی گفتگو جس طرح سے ڈھالنا اور پیش کرنا چاہیے، اس کی تفصیل یوں بتائی گئی ہے۔

ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ و الموعظۃ الحسنۃ و جادلھم بالتی ھی احسن

بلا اپنے رب کی راہ پر پکی باتیں سمجھاکر اور نصیحت سناکر بھلی طرح، اور الزام دے ان کو جس طرح بہتر ہو[12].

اس قسم کے شواہد کی روشنی میں، یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ قرآن بطریقۂ اخفائے علم کی تائید اور تلقین نہیں کرتا یہ دوسری بات ہے کہ خود معلم نے کسی وقت علم کے بوجھ کو بھاری سمجھا ہو اور تعلیم کی ذمہ داریوں کو قبول کرنے میں جھجھک محسوس کی ہو۔ مثلاً حضرت موسیٰ نے فرمایا تھا۔

رب اشرح لی صدری و یسرلی امری و احلل عقدۃ من لسانی یفقھوا قولی

اے رب کشادہ کر میرا سینہ اور آسان کر میرا کام، اور کھول دے گرہ میری زبان سے، کہ سمجھیں میری بات[13]

(۱۰) قرآن شریف ۸۱ : ۲۴ (و ما ھو علی الغیب بضنین)
(۱۱) ایضاً ۱۳ : ۴۲
(۱۲) ایضاً ۱۶ : ۱۲۵
(۱۳) ایضاً ۲۰ : ۲۷

يتلو عليهم آياته و يزكيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة.

میں ایک رسول انہیں میں کا پڑھ کر سناتا ہے ان کو اس کی آیتیں اور ان کو سنوارتا ہے اور سکھلاتا ہے ان کو کتاب اور عقل مندی[۷].

یہ صحیح ہے کہ قرآن شریف کی تعلیمات میں مذہبیت کی روح اس معنی میں جلوہ گر ہے کہ ان تعلیمات کو انسانیت اور زوال انسانیت کے درمیان تفریق کا معیار مانا گیا ہے۔ چنانچہ ان تعلیمات سے بعد یا دشمنی رکھنے والوں کے لیے اسی قسم کی وعید ہے جو حضرت عیسیٰ نے پاک چیزوں سے محروم یا ان کو ٹھکرانے والے لوگوں کے لیے بیان فرمائی تھی:

لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم أعين لا يبصرون بها و لهم آذان لا يسمعون بها اولئک کالأنعام بل هم أضل

ان کے دل ہیں کہ ان سے سمجھتے نہیں، اور آنکھیں ہیں کہ ان سے دیکھتے نہیں، اور کان ہیں کہ ان سے سنتے نہیں۔ وہ ایسے ہیں جیسے چوپائے، بلکہ ان سے بھی زیادہ بے راہ[۸].

پیغمبر اسلام کو قرآن پاک میں یہ ہدایت بھی دی گئی ہے کہ ایسے لوگوں کو سکھلانے کی کوشش بے سود ہے۔

إنّ الذين كفروا سوآء عليهم ء انذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون ختم الله علىٰ قلوبهم و علىٰ سمعهم و علىٰ ابصارهم غشاوة.

بے شک جو لوگ کافر ہو چکے، برابر ہے ان کو تو ڈرائے یا نہ ڈرائے، وہ ایمان نہ لائیں گے۔ مہر کردی الله نے ان کے دلوں پر اور ان کے کانوں پر اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے[۹].

(۷) قرآن شریف (۶۲ : ۲) اردو ترجمہ از مولانا محمودالحسن دیوبندی مطبوعہ بجنور ۱۹۵۲۔

(۸) ایضاً (۷ : ۱۷۸)

(۹) ایضاً (۲ : ۶)

کے اوران کے درمیان کچھ چیزیں مشترک ہیں اور کچھ مختلف۔ مشترک چیزوں کا کام یہ ہوگا کہ وہ فریقین کو ہم نشینی کے لیے تیار کردیں گی۔ اور مختلف چیزوں کا کام یہ ہوگا کہ وہ ایک فریق کے لیے تنقید کا مادّہ اور معیار بن سکیں گی، اور دوسرے فریق کو اس تنقید کی مقاومت کا راستہ بتائیں گی[٦]۔

نظریۂ اخفاءِ علم کے مختلف زاویوں کا یہ ایک چھوٹا سا خلاصہ پیش کردینے کے بعد، اب یہ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بنیادی طور سے اسلامی طرز فکر کو اس نظریے سے بُعد تھا۔ قرآن شریف جن مضامین پر مشتمل ہے ان سب کی خصوصیت یہی ہے کہ وہ «تعلیم» کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ پر وارد ہوا ہے:

ھوالذی بعث فی الأمیین رسولاً منھم وہی ہے جس نے الھایا اَن پڑھوں

---

(٦) ارسطو پر بہت سے لوگوں نے الزام لگایا ہے کہ اس کی منطق میں استقراء (Induction) اور تجربہ (Experiment) کا بہت ناقص تصور ملتا ہے۔ جس حد تک اس اعتراض کی بنا ان الفاظ کے مطالعے پر ہے جو ارسطو نے ان چیزوں کے لیے استعمال کیے ہیں، معترضین حق بجانب ہیں۔ لیکن بہت سے دوسرے عنوانات کے تحت ارسطو نے ان دونوں طریقوں کے اصول کا احصاء کیا ہے۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ جدل کا مذکورہ بالا نظریہ (جو اس لفظ کی مشہور عام تاویلوں سے بہت الگ ہے) اس سوال پر ارسطو کا محاکمہ پیش کرتا ہے کہ کسی قاعدۂ کلیہ کی چھان بین کس طرح سے کی جائے۔ اور اسی سوال پر دور جدید میں فلسفۂ استقراء کی بنیاد رکھی گئی ہے (دیکھیے H W B Joseph, *An In o luction to Logi* 2nd ed. Oxford 1916 pp. 378 ff.)

در اصل، یہ اعتراض نہ صرف لغو ہے بلکہ اب فرسودہ بھی ہوچکا ہے کہ دورِ جدید میں (Science) جن راستوں پر چلی ہے ارسطو نے ان کی مخالف سمت میں قدم الھایا تھا۔ دونوں کے کام میں عدم مطابقت اور عدم مساوات تو ہے، لیکن تناقض نہیں ہے۔ اس لیے کہ (Science) کے مبادی اور مسائل کا سب سے پہلے تجزیہ کرنے والا شخص ارسطو ہے۔ دیکھیے Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* Translated by E. S. Haldane. 3 vols. London 1955. Vol. ii pp 137—210)

ہیں، اپنے مخاطبین کی تحریک اور ہمت افزائی سے، عوام ایسی کوششوں کی طرف مائل ہو سکتے ہیں جو ان کی لاعلمی کا ازالہ کریں۔ دوسری طرف، تجربہ کار لوگ اس موقع پر سرگرم عمل ہوکر اپنے تجربے میں اضافہ کرسکتے ہیں۔ بہر حال ان کاموں کو اشاعت علم سے مختلف سمجھنا چاہیے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ علم والے علم والوں سے مخاطب ہوں۔ جب ان سب لوگوں کا مبلغ علم ایک ہو اور ان سب کا مقصد تعلیم ہو، تو ان کا مل کر بیٹھنا بھی ان کے کام کو ان اثرات سے آزاد رکھے گا جو متعدد، کام کرنے والوں کی شخصیت اور مزاج سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا مجموعی طور سے ان کا تخاطب اور تعاون علمی تلاش اور تحقیق کا نام پائے گا۔

لیکن ارسطو نے علم والوں کے درمیان ایک ایسی تفریق بھی قائم کی ہے جس کو اوپر گنائی ہوئی صورتوں کا آخری (پانچواں) نمونہ کہاجاسکتا ہے۔ وہ اس ضرورت کو تسلیم کرتا ہے کہ متعدد اور مخصوص علوم (Sciences) میں بحث کا طریقہ یہ ہونا چاہیے کہ چند بنیادی معارف یا مسلمات سے ابتدا کی جائے، اور پھر طالبعلم ان اصولوں کو جزوی واقعات اور شواہد کی روشنی میں دیکھے اور خود نتائج اخذ کرے یا مجمل باتوں کو تفصیل کا جامہ پہنائے۔ جن معارف یا مسلمات سے کسی خاص علم میں ابتدا کی جاتی ہے، خود ان کی چھان بین کرنا اس علم کا کام نہیں۔ مثلاً حوادث طبعی کے علم (Physics) میں حرکت، وقت اور سبب کے تصورات کو پہلے سے مان لیا جاتا ہے، اور اُن کی اساس پر طبعی مباحث کی تشکیل ہوتی ہے۔ عمومی طور پر، ان بنیادی مسلمات کی حیثیت ایک ایسے قاعدۂ کلیہ کی سی ہے جس سے جزوی نتائج اخذ کر لیے گیے ہوں۔ لیکن خود اس قاعدے کی صحت سے بحث نہ کی گئی ہو۔ چنانچہ ارسطو نے جدل (Dialectic) کو ایسے سر اوزار علم سے تعبیر کیا ہے جو مخصوص علوم (Sciences) کے بنیادی مسلمات پر تبصرہ کرے۔ لہذا ماہر جدل ماہرین علوم سے اس مفاہمت پر گفتگو کرے گا کہ اس

ارسطو نے اپنے نظریۂ منطق میں استدلال کی جو مختلف شکلیں گنائی ہیں وہ «علم» لاعلمی اور ناقص معلومات کی اسی تفریق پر مبنی ہیں۔ مثلاً استدلال کی ادنیٰ شکلوں میں سے ایک یہ ہے کہ آپ کسی شخص کے ساتھ اس طرح سے خطاب کریں کہ وہ تو مطمئن ہوجائے لیکن وہ مسئلہ جو زیر بحث تھا جوں کا توں رہے۔ یعنی کوئی علمی افادہ نہ ہو۔ اس سوال سے قطع نظر کہ یہ چیز اچھی ہے یا بری، اس کو ایسے دو شخصوں کے درمیان گفتگو کا ساچربہ سمجھا جا سکتا ہے جن میں سے ایک «علم» سے متصف ہو اور دوسرا لاعلمی سے۔ اس لیے کہ عوام‌الناس سے خطاب کرنے کے وقت اہل علم کوعلمی زبان ترک کردینا پڑتی ہے۔ سبب یہ ہے کہ عوام کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ «علم» سے ناآشنا ہیں، اور اگر علمی چیزیں ان کے سامنے رکھی جاتی ہیں تو وہ مبہوت یا متنفر ہوجاتے ہیں ہاں اگر معلم بات کو تمثیل کے پیرائے میں یا موٹے لفظوں میں کہتا ہے تو اس کی بات سے سیدھے سادے لوگ متأثر ضرور ہوتے ہیں۔ (لہذا فلسفیانہ نظریۂ اخفائے علم کا پہلا قاعدہ یہ ہے کہ عوام‌الناس کے روبرو علمی زبان کا استعمال ممکن نہیں، اور اُن کے تأثرات کو علمی تحقیق سے تعبیر کرنا ممکن نہیں)۔

ایک دوسری صورت یہ ہے کہ علم والوں کا تخاطب تجربہ کار لوگوں سے ہو۔ تجربے سے کام لینے والے اور اس پر بار کرنے والے آدمی عوام‌الناس کی سی مسکینی اور اثر پذیری کا اظہار نہیں کرتے۔ بلکہ وہ تو مُصر ہوتے ہیں کہ ان کی ناقص معلومات ہی سب کچھ ہیں۔ لہذا استدلال کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ ناقص معلومات کو ایک دوسرے سے اس طرح لڑا دیا جائے کہ ان کا زور ختم ہوجائے اور ان پر اترانے والوں کا سر نیچا ہو جائے۔ یہ طریقہ بھی ادنیٰ ہے اس لیے کہ یہ اہل‌علم کو علم کے اظہار کا موقع نہیں دیتا۔ زیادہ سے زیادہ، اس کا فائدہ یہ ہے کہ یہ تعلیم کے لیے زمین ہموار کردیتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ تخاطب تجربہ کاروں کے اور عوام‌الناس کے درمیان ہو۔ یہاں پر فریقین کے تعاون سے بہت سے کام چل سکتے

ارسطو کے فلسفیانہ اصول کا اقتضاء یہ ہے کہ اس قسم کا فرق صرف علم اور لاعلمی کے درمیان ہی قائم نہ کیاجائے، بلکہ اس کی تاسیس کے لیے یہ بھی کافی سمجھاجائے کہ ایک طرف علم ہو اور دوسری طرف وہ کارنامے جن کے ذریعے سے لاعلمی کو دور کرنے کی کوشش کی جاتی ہے لیکن جو علم کے مرتبے تک نہیں پہونچتے—یعنی تجربہ اور رائے۔ اصل علم کی حیرتوں کا ہدف، اور اصل علم کو اپنی حیرتوں کا ہدف بنانے والے، صرف وہی لوگ نہیں ہیں جو علم سے عاری ہیں، بلکہ وہ لوگ بھی ہیں جو ناقص معلومات رکھتے ہیں۔ مثلاً تجربے° سے کام لینے والے لوگ حواس کی بالتکرار شہادت پر، مخصوص اور معین اشیاء کے درمیان مناسبت اور لزوم کا رشتہ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ کام «علم» سے اس معنی میں نیچا ہے کہ یہ مناسبت اور لزوم کے اصول کو اشیاء کی طبیعت میں نہیں ڈھونڈھتا اور اپنے انکشافات کو ایک قاعدۂ کلیہ کی شکل میں بیان نہیں کرتا۔ لیکن علم کی شان یہ ہے کہ اشیاء کی مناسبت اور لزوم کو ان کی طبیعت کے حوالے سے بیان کیا جائے تاکہ کہنے والا ان کے وجود کے تمام ادوار کا احاطہ کرسکے، اور اس کے قول میں ان کی جسون کے تمام افراد شامل ہوں (خواہ اس نے ان سب کا مشاہدہ کیا ہوں یہ ہو اور کر بھی نہ سکے)۔ آپ ہزاروں مثالیں گنا دیجیے کہ آگ نے اس چیز کو جلایا ہے اور اُس چیز کو جلایا ہے۔ لیکن اگر آپ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس قسم کی اور اُس قسم کی چیزیں آئندہ بھی آگ سے جلا کریں گی تو ضروری ہے کہ آپ آگ اور جلنے والی چیزوں کی طبیعت کا ادراک کریں۔ آپ نے جن واقعات کو دیکھا ہے یا حس کو دیکھ سکتے ہیں ان کے لیے حواس کی شہادت کافی ہے لیکن مستقبل کے لیے وہ شہادت معتبر نہیں—تاوقتیکہ تجربہ، طبائع کے تعلقات کو سمجھ لینے کے بعد، «علم» میں نہ بدل جائے۔

(۵) «رائے» پر ارسطو نے جو بحث جداگانہ کی ہے اس کی تفصیل یہاں پر ضروری نہیں ہے۔

صوفیانہ اخفائے علم کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ «تعلیم» میں وہ طریقے اختیار کیے جائیں جو علم باطن کے پرستاروں کو مظلومیت کی منزلوں تک لے جائیں اس لیے کہ انہیں منزلوں میں پہنچ کر ان کے علم کی سچائی ثابت ہوتی ہے۔ (تصوف والے اس بحث میں نہیں الجھتے کہ علم ظاہر کی تعلیم کے طریقے کیا ہیں۔ اس لیے کہ وہ اس علم کا نمائندہ جس کو سمجھتے ہیں اسی کے لیے اس سوال کو چھوڑ دیتے ہیں)۔

جیسا کہ پہلے کہا گیا، اخفائے علم کا ایک تیسرا نظریہ فلسفیانہ ہے۔ ارسطو نے اپنے رسالۂ مابعد الطبیعۃ میں کہا ہے کہ حکمت کی ابتدا تحیر سے ہوتی ہے[٤]۔ یعنی جب ہم حوادث کو دیکھتے ہیں اور ان کے اسباب کو نہیں سمجھتے تو ہمیں حیرت ہوتی ہے کہ جو چیز ہوگئی ہے وہ کیسے اور کیوں ہوئی۔ لیکن جب ہمیں اسباب کا علم حاصل ہوجاتا ہے تب بھی ہمیں حیرت ہوتی ہے، مگر اب اس بات پر کہ وہ معاملہ جس کو علم نے ہمارے لیے روشن سا دیا ہے دوسروں پر بھی روشن کیوں نہیں ہے؟ اس طرح سے اساسوں میں جانے والوں اور نہ جانے والوں کے درمیان ایک خلیج حائل ہوجاتی ہے۔ یہ لوگ جس چیز پر حیرت کرتے ہیں اس کی اساس کو وہ لوگ بے کھٹک تسلیم کرنے کے لیے آمادہ ہوتے ہیں۔ اور وہ جس چیز پر حیرت کرتے ہیں اس سے یہ واقف اور مانوس اور مطمئن ہوتے ہیں۔

ایک ایسی مثال جو غالب کے دوسرے شعر کی ضد ہے رومی کے یہاں ملتی ہے:

من ز قرآن مغز را بر داشتم   استخوان پیش سگان انداختم

اس شعر میں علم ظاہر کے پرستاروں کو وہی درجہ دیا گیا ہے جو حضرت عیسیٰ کے مذکورہ بالا قول میں مذہبی علوم کے قدر ناشناسوں کو ملا ہے۔ اس اعتبار سے شاعر نے صوفیانہ نظریۂ اخفائے علم کو مذہبی تصور کی شکل دے دی ہے۔ اور جس حد تک اس نئی تشکیل کا اعتراف اور تجزیہ نہ کیا جاسکے، اس حد تک یہ خلط مبحث تصوف میں تنقیدی نظر اور منطقی استقامت کے فقدان پر دلالت کرتا ہے۔

(٤) *Metaphysics* 982 b 12—983 a 21.

رکھنے سے تشبیہ دی ہے[۲]. لہٰذا مذہبی نظریۂ اخفاے علم کے عناصر ترکیب میں تیسری جو چیز شامل ہے وہ یہ تصور ہے کہ «علم» سے محروم ہونا شقاوت ابدی ہے، اس لیے کہ یہ محرومی انسان کو انسانیت کے مرتبے سے گرا دیتی ہے۔

اخفائے علم کے صوفیانہ نظریے میں، کسی غیر عالم کا شقاوت ابدی سے متصف ہونا لازم نہیں. ان مذہبی رہنماؤں کے بر خلاف جو «علم» نہ رکھنے والے کو جاہل اور انسانیت کے مرتبے سے ساقط سمجھتے ہیں، صوفی اخفائے علم کی تاکید اس معنی میں کرتے ہیں کہ علم کی ایک قسم باطنی ہے اور ایک ظاہری، اور ہر ایک قسم کے علم کا مرکز اور طریقے مختلف ہیں، لہٰذا اس فرق کو نباھنا ضروری ہے۔ اس نظریے کے پس منظر میں یہ تصور بھی ملتا ہے کہ علم باطن کے حاملین مبغوض اور مقہور ہیں، اور علم ظاہر کے ماہرین برسر اقتدار ہیں[۳]. چنانچہ

---

(۲) لاتعطوا القدس للکلاب و لا تطرحوا دررکم قدام الخنازیر لئلا تدوسھا بارجلھا و تلتفت فتمزقکم (الکتاب المقدس. مطبوعہ نیویارک ۱۸۶۷. انجیل متی ۷ : ۶-۷).

(۳) مثال کے طور پر غالب کے اس شعر کو دیکھیے۔

آن راز کہ در سینہ نہان است نہ وعظ است   بر دار توان گفت و بہ منبر نتوان گفت

شاعر نے اس شعر میں «علم» «عالم» اور «تعلیم» سب کی الگ الگ دو قسمیں مان لی ہیں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ منبر سے بیان کی جانے والی چیز کو بھی «علم» کا نام دے رہا ہے. بالفاظ دیگر، وہ علم ظاہر کا ناقد ہو سکتا ہے، لیکن اس کا استخفاف نہیں کرے گا۔

لیکن بعض اوقات اس حفظ مراتب کو نباھنا مشکل ہوتا ہے۔ خود غالب نے کہا ہے۔

آوازۂ شرع از سر منصور بلند است   از شب روی ماست شکوہ عسس ما

اس شعر میں شاعر نے نکتہ آفرینی کے شوق میں علم باطن کی کسر شان کی ہے۔ علم ظاہر کی علمیت کو تسلیم کرنا اور بات ہے، لیکن اس کے معاملات کو علم باطن کے لئے سند بنانے سے آخرالذکر علم کی حقیقت اور آزادی خطرے میں پڑ سکتی ہے۔ حفظ مراتب سے گریز کی

غزالی کی کتاب «المضنون به علی غیر أهله»[1]

ڈاکٹر صبیح احمد کمالی*

(الف) اخفائے علم

مذکورہ بالا کتاب اپنی ذاتی اہمیت کے ساتھ ساتھ، ایک اصولی نقطۂ نظر کی ترجمان بھی ہے۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہوتاہے، یہ ہمیں بتاتی ہے کہ بعض صورتوں میں علم کا مخفی رکھنا ضروری ہے۔ یہ عقیدہ عالم اسلام میں مختلف وقتوں میں اور نئی نئی شکلوں میں شایع اور مقبول ہوتا رہا ہے۔ چنانچہ اس سوال پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ غزالی کے یہاں اس کا مفہوم کیا تھا۔

اگر جامعیت کے تقاضوں کو موقوف کردیا جائے، تو نظریۂ اخفائے علم کی تین بڑی قسمیں بنائی جاسکتی ہیں۔ ان میں سے ایک مذہب اور اخلاقیات کے اسالیب فکر میں ملتی ہے، دوسری تصوف میں، اور تیسری فلسفے میں۔ مذہبی نظریۂ اخفاے علم سے مراد وہ چیزیں ہیں جن پر انسانیت کی تشکیل اور تکمیل کا انحصار ہے چنانچہ اس نظریے میں «تعلیم» کا مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں کے علم کو اس طرح پھیلایا جاے کہ انسانیت کو فروغ ہو یا انسان کا جوہر ذاتی متحقق ہوجائے۔ مذہبی رہنما اس حقیقت کے بھی قائل ہوتے ہیں کہ بہت سے لوگ اس تعلیم کو سیکھنے سے اس وجہ سے قاصر ہوتے ہیں کہ ان کی طبیعت اس سے تضاد رکھتی ہے اور اس سے ابا کرتی ہے۔ چنانچہ ایسے لوگوں کو تعلیم دینے کی کوشش کو حضرت عیسی نے کتّے اور سور کے آگے موتی

---

(۱) یعنی وہ چیز جس کو نا اہلوں سے چھپا کر رکھنے کے لیے بخل سے کام لینا چاہیے۔

(*) ڈاکٹر صبیح احمد کمالی ریڈر ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

۳ کتاب الجامع

یہ تینوں کتابیں طب میں ہیں۔

٤ مقالات فی الحکمۃ و الریاضۃ

٥ کتاب آداب الدنیا والدین

٦ العودین فی علم الاوائل (الہٰیات میں ہے)

۷ کتاب نزہت نامۂ علائی (فارسی زبان میں ہے)

۸ کتاب سیاسۃ الملک

ان ساری کتابوں کا تذکرہ حواساری نے کیا ہے، موخرالذکر دونوں کتابیں سیاست اور تدبیر مملکت پر ہیں۔

۹ کتاب فقر اہل الکتب

اس کتاب کا ذکر شہرزوری نے کیا ہے۔

۱۰ شہرزوری نے منطق پر بھی ایک کتاب کا ذکر کیا ہے جو حاشیہ اور تعلیق کی حیثیت رکھتی ہے۔

۱۱ المختصر فی صناعۃ العدد

اس کا تذکرہ خود مسکویہ نے «تہذیب الاخلاق» میں کیا ہے۔

۱۲ حقائق النفوس

۱۳ کتاب احوال السلف و صفات بعض الأنبیاء السابقین

عاملی نے ان دونوں کتابوں کا ذکر کیا ہے۔

اس فہرست پر ایک نظر ڈالنے سے مسکویہ کے تبحر علمی اور وسعت مطالعہ کا بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے۔

[۲۵ / ۱۰ / ۱۹۶۲م]

• • •

مذکورہ بالا تصنیفات کے علاوہ مسکویہ نے ریاضی، سیاسیات، منطق، فلسفہ اور سیرت پر مختلف چھوٹے بڑے رسائل لکھے ھیں، جن میں سے نصف مختلف کتب خانوں میں مخطوطات کی شکل میں موجود ھیں، اور نصف بالکل مفقود ھیں . ذیل میں ان رسالوں اور کتابوں کی فہرست درج کی جاتی ھے.

۱ رسالة فی اللذات و الآلام

۲ رسالة فی الطبیعه

۳ رسالة فی جوهر النفس

٤ کتاب العقل و المعقول

٥ مقالة فی النفس و العقل

٦ رسالة فی اثبات الصور الروحانية التی لا هیولیٰ لها

۷ التمییز بین الدهر و الزمان

یہ رسالے کتب‌خانۂ راغب باشا (استانبول) میں موجود ھیں.

۸ رسالة فی ماهیة العدل

۹ الجواب فی المسائل الثلاث

یہ دونوں رسالے مشهد (تہران) کے کتب خانے میں محفوظ ھیں.

۱۰ وصیة مسکویه لطالب الحکمه

۱۱ رسالة فی معنی الدعاء

یہ دونوں رسالے ابو سلیمان منطقی کی کتاب «منتخب صوان الحکمة» کے ایک قلمی نسخے کے ساتھ شامل ھیں جو دارالکتب المصریه میں موجود ھے.

۱۲ مجموعة الرسائل

یہ کتاب لائڈن اور آکسفورڈ کے کتب خانوں میں ھے.

۱۳ یاقوت نے مسکویہ کا ایک خط بھی محفوظ کیا ھے جو اس نے بدیع‌الزمان ھمذانی کو لکھا تھا (یاقوت : معجم الأدباء (٥ : ۱٥).

مسکویہ کی بعض مفقود کتابوں کا ذکر اوپر آچکا ھے. دوسرے رسائل و کتب جن کا مختلف مصنفین نے ذکر کیا ھے لیکن کہیں پتا نہیں چلتا یہ ھیں:

۱ کتاب الادویة المفردة

۲ کتاب فی ترکیبات الباجات من الاطعمه

پر نمایاں فوقیت حاصل ہے»[۵۲]. «تجارب الأمم» نے تاریخی واقعات کی توجیہ اور انہیں مربوط طریقے سے پیش کرنے کا ایک بلند معیار قائم کیا ہے»[۵۳]. «سیرت نگاری میں مسکویہ کو مہارت حاصل ہے. ہر وہ کردار جسے اس نے بیان کیا ہے دوسرے سے ممتاز ہے، اور اہم ترین کردار جن کی فہرست بڑی طویل ہے زندہ اور چلتے پھرتے معلوم ہوتے ہیں»[۵۴].

مسکویہ اپنے تبصروں میں جادۂ عدل سے تجاوز نہیں کرتا. عضدالدولہ جیسے قابل سلطان پر بھی اس کا تبصرہ بڑا جچا تلا اور منصفانہ ہے. مہلبی اور ابن العمید کی اس نے بڑی تعریف کی ہے لیکن ان سے جو لغزش ہوئی ہے اس کی نشاندھی سے اس نے گریز نہیں کیا ہے[۵۵].

مسکویہ تاریخ کو افادی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے جیسا کہ ایرانی مؤرخین کا عام دستور رہا ہے. تاریخ اس کے لیے اخلاق کا ماخذ ہے.[۵۶] تاریخ نگاری سے اس کا مقصود یہ بتانا ہے کہ جب بھی قومیں اور حکومتیں دانائی و حکمت اور اخلاق کی شاہراہ سے منحرف ہوئی ہیں تو انہیں ہمیشہ ہزیمت اٹھانی پڑی ہے اخلاق تاریخ کی حقیقت ہے مسکویہ کا نظریۂ تاریخ یکسر اخلاقی ہے.

مسکویہ شاعر بھی تھا. ابو حیان اور ثعالبی نے اسکے اشعار نظر تحسین دیکھے ہیں، اور ابن العمید اوّل کی نگاہ میں اسکی شاعری کو ایک اہم مقام حاصل تھا. مسکویہ کے کسی دیوان کا پتا نہیں چلتا اسکے چند اشعار ثعالبی نے «تتمة الیتیمہ» میں نقل کیے ہیں یاقوت نے مسکویہ کی تصنیفات میں «المستوفی» نام کی ایک کتاب کا ذکر کیا ہے جو اس کے بقول قصائد کا ایک مجموعہ تھی، مگر یہ کتاب بھی مفقود ہے.

(۵۲) مقدمۂ تجارب الأمم . ۷

(۵۳) Grunebaum, *Medieval Islam* p. 284

(۵٤) مقدمۂ تجارب الأمم . ۷

(۵۵) ایضاً : ٦

(۵٦) Richter, *Medieval Arabic Historiography*, (tr. Dr M S Khan) *Islamic Culture*, (1960), XXIV, p. 147.

زبان و لغت، سبھی طرح کے مسائل پوچھے گئے ھیں۔ کتاب دو وجوہ سے بہت اھمیت رکھتی ھے۔ ایک یہ کہ اس کے سوالات اس دور کے ذھن کا آئینہ ھیں۔ اگر چوتھی صدی کے پڑھے لکھے افراد کے ذھن کا مطالعہ کرنا ھو تو یہ کتاب ناگزیر ھے۔ دوسری وجہ اھمیت کی یہ ھے کہ اس سے مختلف فلسفیانہ، دینی، اخلاقی اور سماجی مسائل پر مسکویہ کی وہ رائیں معلوم ھوجاتی ھیں جو اس کی دوسری کتابوں میں نہیں ملتیں۔

مسکویہ کی شہرت دو حیثیتوں سے ھے۔ ایک بحیثیت اخلاقی مفکراور دوسرے بحیثیت مؤرخ۔ اس کی اخلاقی تصنیفات کا ذکر ھم اوپر کرچکےھیں۔ تاریخ میں اس کی مشہور کتاب «تجارب الأمم» ھے جو ٦ جلدوں میں ھے۔ آخر کی تین جلدیں پروفیسر D. S. Margoliouth نے انگریزی ترجمے کے ساتھ شائع کی ھیں۔ پوری کتاب کا عکسی ایڈیشن بہت پہلے شائع ھوچکا ھے۔ یہ کتاب بویہی عہد کی تاریخ کے لیے اھم ترین ماخذ ھے۔

پروفیسر مارگولیاتھ نے اس کتاب کے بارے میں لکھا ھے: «اگرچہ اس کتاب میں بعض غیر مستند باتیں بھی ھیں لیکن عربی تاریخ کی چند بہترین کتابوں میں اس کا شمار ھے اس کا معتد بہ حصہ ایسا ھے جس کے افراد، ادارے اور واقعات کے بارے میں مصنف نے جو کچھ لکھا ھے ذاتی معلومات کی روشنی میں لکھا ھے»۔[۵۰] Grunebaum نے لکھا ھے: «مسکویہ سے پہلے کے مؤرخین سیاسی واقعات کو محض بیان کرنے پر اکتفاء کرتے ھیں، ان کے معاشی، سماجی اور ثقافتی اثرات کا تجزیہ نہیں کرتے۔ مسکویہ کی یہ امتیازی خصوصیت ھے کہ وہ سیاسی تحریکات اور واقعات کے دور رس اثرات کا تجزیہ بڑی مہارت سے کرتا ھے»[۵۱] «مسکویہ کو بحیثیت مؤرخ طبری

(۵۰) مقدمۂ تجارب الأمم ٦

(۵۱) *Medieval Islam* (شکاگو، ۱۹۵۳ء) ۲۸۳ : F Rosenthal نے لکھا ھے: «جو باتیں تاریخی اعتبار سے اھمیت رکھتی ھیں وہ کبھی مسکویہ کی نظر سے اوجھل نہیں ھوتیں۔ مسکویہ نے اھم واقعات و حوادث انتہائی مربوط و منظم شکل میں پیش کیے ھیں»۔ *History of Muslim Historiography* (لنڈن ۱۹۵۲ء) ۱۲۲

یا « کتاب ترتیب السعادات » اور دوسری « تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق »۔ دونوں کتابیں طبع ہوچکی ہیں ۔ انہیں دونوں کتابوں پر مسکویہ کے اخلاقی فکر کی عظمت کا انحصار ہے ۔ « کتاب السعادة » سعادت کے تصور کی وضاحت کے لیے مخصوص ہے. اس میں سعادت کے مراتب ، کمال نظری اور کمال خلقی کے باہمی تعلق اور کمال نظری کی تحصیل کے نصاب جیسے اہم مسائل پر بحث ہے ۔ « تهذیب الاخلاق » اخلاقیات پر بجائے خود ایک جامع کتاب ہے مگر سعادت کی بعض تفصیلی بحثیں اس میں داخل نہیں ہیں جن کا ذکر « کتاب السعادة » میں آیا ہے ۔ اس کا اصل ہدف ، خلق ، فضیلت ، سعادت اور فضیلت کے باہمی تعلق ، فضیلت کی تحصیل اور ازالۂ رذائل کے طریقوں کی وضاحت ہے ۔ «تهذیب الاخلاق » کی اہمیت اسلام کے اخلاقی فکر کی تاریخ میں بہت زیادہ ہے ۔ مسکویہ سے پہلے اخلاقی مباحث سیاسی نظریات کی تمہید کے طور پر بیان ہوتے تھے ۔ مسکویہ نے سب سے پہلے اخلاقیات کو ایک مستقل علم کی حیثیت دی ۔ امام غزالی نے « میزان العمل » اور « احیاء العلوم » میں « تهذیب الاخلاق » سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے ۔ بعض مقامات پر پوری پوری عبارتیں چند الفاظ کے ردوبدل کے ساتھ نقل کردی ہیں[48]. فارسی زبان میں اخلاقیات کی سب سے پہلی اور مشہور کتاب « اخلاق ناصری » ، « تهذیب الاخلاق » کا ترجمہ ہے[49] جلال الدین دوّانی کی « اخلاق جلالی » ناصر الدین طوسی کی « اخلاق ناصری » سے ماخوذ ہے ۔ جہاں تک ان دونوں کتابوں کے اخلاقی مباحث کا تعلق ہے ان میں مسکویہ کے نظریات پر کوئی اضافہ نہیں کیا گیا ہے ۔

« الهوامل والشوامل» مسکویہ کی ایک اور اہم کتاب ہے جو سوالات اور جوابات پر مشتمل ہے ۔ سوالات ابوحیان توحیدی کی طرف سے کیے گئے ہیں اور جوابات مسکویہ نے دیے ہیں ان سوالات کا دائرہ بہت وسیع ہے ۔ فلسفہ ، الٰہیات ، کلام ، اخلاق ، سیاست ، حسیات ، فلکیات ، طبعیات

---

(۴۸) شبلی : امام غزالی ٦١ و مابعد
(۴۹) اخلاق ناصری (لاہور ، ۱۹۲۳) ٦

ایک بڑی کتاب لکھی جس کا نام « الفوز الأکبر » رکھا۔ لیکن یہ کتاب نایاب ہے۔

اخلاقیات پر مسکویہ کی تصنیفات دو طرح کی ہیں۔ ایک قسم تو ان کتابوں کی ہے جن میں مختلف حکماء اور اہل دانش کے اخلاقی اقوال جمع کردیے گئے ہیں اور دوسری قسم کی کتابیں وہ ہیں جن میں اخلاقیات کے مسائل پر علمی انداز میں مربوط و مرتب بحث کی گئی ہے۔ « انس الفرید » کا شمار پہلی قسم کی کتابوں میں ہے۔ یاقوت کے بیان کے مطابق یہ کتاب قصے، امثال، اشعار اور اقوال پر مشتمل تھی۔ اس قسم کی دوسری کتاب « کتاب السیر » تھی جس میں قرآن مجید کی آیات اور احادیث بھی شامل تھیں۔ یہ دونوں کتابیں نایاب ہیں۔ اس قسم کی سب سے زیادہ مشہور کتاب « الحکمة الخالدہ » ہے جو طبع ہو چکی ہے۔ اس میں ایران، روم، یونان اور عرب کے حکماء کے اقوال درج ہیں، ابواب کی تقسیم ملکوں کے اعتبار سے ہے۔ اس کتاب میں « جاوداں خرد » کا وہ عربی ترجمہ بھی شامل ہے جسے حسن ابن سہل[47] نے انجام دیا تھا « الحکمة الخالدہ » سے مسکویہ کی وسعت نظری، مطالعہ کی ہمہ گیری اور مفکرین عالم کی اخلاقی تعلیمات سے استفادہ کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ انتخابات ذہن پر ایک مخصوص اثر مرتب کرتے ہیں، اور ایک خاص اخلاقی آئیڈیل کا نقش چھوڑتے ہیں۔ ان کا مثالی انسان یا توسقراط ہے یا ایک صوفی، اگر کشف و الہام کا عنصر اس سے علیحدہ کر لیا جائے۔

اخلاقیات پر دوسری قسم کی کتابیں دو ہیں۔ ایک « کتاب السعادة »

---

(۴۷) « الحکمة الخالدہ » کے تفصیلی تعارف کے لیے ملاحظہ ہو عبدالرحمن بدوی: مقدمہ « الحکمة الخالدہ » (قاہرہ، ۱۹۵۲ء)

حسن بن سہل اپنے بھائی فضل بن سہل کے قتل کے بعد مامون کا وزیر مقرر ہوا۔ لیکن جس بےرحمی کے ساتھ فضل بن سہل کو قتل کیا گیا تھا حسن اس کی تاب نہ لاسکا اور وزارت سے ۹۱۸ء میں مستعفی ہوگیا۔ اس نے ۹۵۰ء میں وفات پائی۔ حسن بن سہل ادیب تھا اور بہت سی کتابیں فارسی سے عربی میں منتقل کی تھیں۔

فلسفہ، مذہب اور اخلاق کے مسائل پر اس کی رائیں اس حلقہ کی رایوں سے الگ نہ تھیں۔

مسکویہ کو مابعد الطبیعیات سے بہت زیادہ دلچسپی نہ تھی۔ اس کی «الفوز الاصغر» مابعد الطبیعیات کی کتاب نہیں بلکہ اسلام کے عقائد، خدا، آخرت اور نبوت کی ایک فلسفیانہ تعبیر ہے۔ مابعد الطبیعیات کے مختلف مسائل کا اس میں ذکر تک نہیں۔ اس کتاب کے تین ابواب میں جو خدا، نفس یا روح اور نبوت اور وحی سے بحث کرتے ہیں۔ تینوں ابواب دس دس فصلوں میں منقسم ہیں۔ روح کی بحث کو اس کتاب میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ عقیدۂ آخرت کی بنیاد اسی پر قائم ہے اور اسی کے ذریعہ مسکویہ نبوت اور وحی کی توجیہ کرتا ہے۔ روح کی یہ بحث مسکویہ کے اخلاقی اور سماجی نظریات کی بھی بنیاد ہے اور سعادت اور فضیلت کے تصورات بھی اسی پر قائم ہیں۔

مسکویہ نے اسلامی عقائد کی تعبیر و توجیہ جن فلسفیانہ اصولوں کی روشنی میں کی ہے وہ نو فلاطونی ہیں، لیکن اس نے ان اصولوں کو جیوں کا تیوں قبول نہیں کیا ہے، بلکہ ان میں ترمیم و تبدیلی کی ہے تاکہ وہ اسلامی عقائد سے ہم آہنگ ہوسکیں۔ اس کا نظریۂ تطابق اس کوشش کی ایک مثال ہے[٤٦]۔ ساواوت وہ تواقق پیدا کرنے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہوسکا ہے۔ بحیثیت مجموعی «الفوز الاصغر» اسلامی عقائد پر جامع، مختصر اور ساتھ ہونے انداز میں ایک قابل قدر کتاب ہے Sweetman نے پوری کتاب کا ترجمہ اپنی تصنیف Islam and Christian Theology کے جز اول جلد اول میں شامل کیا ہے۔ ترجمہ کے ساتھ ساتھ موصوف نے ذیل میں مسکویہ کے تصورات کے یونانی اور عیسائی مآخذ یا مماثل عیسائی تصورات کی نشاندہی بھی کی ہے اور اسلامی اور مسیحی عقائد کے تقابلی مطالعہ میں اس کتاب کو بنیاد قرار دی ہے۔

متعدد کتابوں میں یہ لکھا ہوا ہے کہ انھیں موضوعات پر مسکویہ نے

(٤٦) تفصیلات کے لیے دیکھیے ڈاکٹر محمد اقبال کی کتاب *Development of Metaphysics in Persia*, p. 26-27.

مسکویہ میں فکری آزادی کا رجحان ابتدا سے موجود تھا ۔ ابوحیان اسے خودرائی[44] پر محمول کرتا ہے ۔ لیکن ابوحیان کا یہ خیال مسکویہ کی تصنیفات کی روشنی میں صحیح نہیں معلوم ہوتا ۔ اسکی کتابوں سے اس کی اصابت رائے، توازن فکر اور جدت طبع کا احساس تو قاری کو ہوتا ہے لیکن خود بینی اور خودرائی کا شبہ تک نہیں ہوتا ۔ ابوحیان نے لکھا ہے کہ ابوالحسن عامری نے رے میں پانچ سال تک درس دیا ، مگر مسکویہ رے میں ہونے کے باوجود اس کے درس میں شریک نہیں ہوا[45] جیسے عامری اور اس کے درمیان کوئی خلیج حائل ہو ۔ اس واقعہ سے خودرائی اور خودبینی ثابت کرنا درست نہیں ہے ۔ عین ممکن ہے کہ مسکویہ کو کیمیا کی کتابوں کے مطالعہ اور کیمیاوی تجربات میں انہماک نے درس میں شرکت کا موقع نہ دیا ہو ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ منطق اور فلسفہ میں مسکویہ کو ابھی زیادہ دلچسپی پیدا نہ ہوئی ہو ، رہی یہ بات کہ عامری کی عزت اس کی نگاہ میں کتنی تھی تو اس کا اندازہ اس بات سے ہوسکتا ہے کہ مسکویہ نے اپنی مشہور کتاب « الحکمة الخالدہ » میں عامری کے اقوال کئی صفحات میں نقل کیے ہیں ۔

مذہب اور فلسفہ کے باہمی تعلق ، تصوف ، اخلاق ، عقائد اور کلام کے بارے میں مسکویہ کے خیالات کا جائزہ لینا یہاں مقصود نہیں ہے ۔ اتنی بات کافی ہوگی کہ مسکویہ اپنے دور کے فلاسفہ کے عام رجحانات میں شریک تھا ۔ فارابی کے مشہور عیسائی شاگرد یحیی بن عدی سے اس کی دوستی تھی ۔ ابو سلیمان منطقی کے علمی حلقہ کا وہ ایک سرگرم رکن تھا ۔

---

(٤٤) ایضاً ۱ : ۳۵

(٤٥) ایضاً ۱ : ۳٦ ابوالحسن العامری خراساں کا رہنے والا تھا ، بعد میں رے چلا گیا اور ابن العمید سے متعلق ہوگیا ۔ رے کے زمانۂ قیام میں عامری نے منطق اور فلسفہ پر درس دیا ۔ اس کے بعد وہ بغداد چلا گیا ۔ اور آخر میں اپنے وطن خراساں کو واپس ہوا اور وہیں ۹۹۱ ء میں وفات پائی ۔ عامری نے ارسطو کی بعض کتابوں کی شرح کے علاوہ « النسک العقلی » نام کی ایک کتاب بھی لکھی ہے ۔

مقربین کے درجے کو پہنچ جائےگا جن کو نہ خوف لاحق ہوتا ہے اور نہ غم، تو اس کو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا چاہیے، اس کی دعوت پر لبیک کرنی چاہیے اور جو کچھ اس کو عطا ہوا ہے خدا کی راہ میں خرچ کرنا چاہیے۔ اور ان چیزوں سے پناہ مانگنی چاہیے جو بری ہیں۔ اللہ اسکے لیے کافی ہے۔ وہی توکل کے لایق ہے اور وہی ہر قوت کا مالک ہے۔

یہ عہد نامہ مسکویہ کے شدت احساس، اخلاص نیت، یقین اور عزم کا مظہر ہے، اس عہد کے بعد کی زندگی اسکے استقلال اور صداقت پر گواہ ہے۔ اس کے بعد ایسا کوئی واقعہ نہیں ملتا جس سے اسکے عزم و ارادہ کی کمزوری ظاہر ہو۔ الصاحب بن عباد (م ۳۸۵ھ) کی ہجو[۴۲] کا واقعہ قبل توبہ کا ہے۔ اس سیا کی گستاخی میں مسکویہ کا رویہ اسکی عالی ظرفی اور ضبط نفس کابین ثبوت ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ توبہ کے بعد اس کی زندگی یکسر بدل گئی تھی۔

ابو حیان توحیدی نے مسکویہ کی سخاوت اور حق دوستی میں کوتاہی کی شکایت کی ہے[۴۳] اس الزام کی تردید کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ مگر گمان غالب یہ ہے کہ یہ شکایت قبل توبہ کی زندگی سے متعلق ہے، مگر اس صورت میں بھی یہ الزام اس درجہ میں صحیح نہیں ہے جس کا اندازہ ابوحیان کی تحریر سے ہوتا ہے۔ ابوحیان کو مبالغہ آرائی کی عام عادت ہے۔ اپنے ہم عصروں کی سیرت اور ان کے فکری رجحانات سے متعلق تاثرات کے اظہار میں وہ انتہا پسند واقع ہوا تھا، اس کو اپنے عزائم میں ناکامی ہوئی، غربت و افلاس اور درباروں میں نا مقبولیت نے اسکے تاثرات میں شدت اور اسکی رایوں میں انتہا پسندی پیدا کردی تھی۔ اس لیے مسکویہ سے بحیثیت ایک دوست جو توقعات قائم کی ہونگی وہ پوری نہ ہوئی ہونگی۔ اس بات نے مسکویہ کے بارے میں اسکے خیالات کو متاثر کیا ہے۔

---

(۴۲) تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو ثعالبی: تتمة الیتیمه ۱ : ۱۰۰

(۴۳) ابوحیان التوحیدی : الامتاع و المؤانسة ۱ : ۳۶، ۱۳۶

اس مجاهده سے عدالت پیدا ہوگی۔ وہ عہد کرتا ہے کہ ذیل کے پندرہ اصولوں کی پابندی کرے گا»۔

«اچھے اعمال کو برے اعمال پر، صحیح عقائد کو غلط عقائد پر، سچ بولنے کو جھوٹ بولنے پر ترجیح دینا۔ سعادت کو یاد رکھنا اور یہ یقین کرنا کہ اس کی تحصیل اختیاری ہے؛ انسان اور اس کے نفس میں جو جنگ جاری ہے اس میں پیہم سعی کرنا۔ شریعت اور اسکے مقاصد کی پابندی کرنا؛ عہد پورا کرنا، بالخصوص وہ عہد جو اللہ تعالیٰ سے باندھا ہے؛ لوگوں پر بار نہ بننا اور اپنی ضروریات کو کم کرنا۔ اجمل اور احسن کی بے لوث محبت پیدا کرنا؛ جب بولنے کی بے حد خواہش ہو تو اس وقت تک خاموشی اختیار کرنا جب تک کہ عقل کا حکم نہ ہو؛ اخلاق حسنہ کی تحصیل کی مسلسل کوشش کرنا یہاں تک کہ وہ ملکہ بن جائیں۔ مگر کثرت مزاولت سے احتراز کرنا تاکہ بگڑ نہ جائیں۔ ہر صائب امر کی طرف اقدام کرنا؛ اوقات کی حن سے عمر عبارت ہے حفاظت کرنا تاکہ کوئی لمحہ غیر اہم مشغلہ میں صرف نہ ہو۔ موت اور فقر کے خوف کو اعمال حسنہ کے ذریعہ دفع کرنا۔ کم ظرف سے احتراز کرنا۔ اصحاب شر و حسد کی باتوں کی پرواہ نہ کرنا، ان سے مقابلہ میں وقت ضائع نہ کرنا اور نہ ان سے کسی طرح کا اثر قبول کرنا؛ تنگی اور خوشحالی، عزت و نکبت میں صبرو حلم سے کام لینا۔ صحت میں مرض کو، خوشی میں غم کو، اور غصے میں رضا کو یاد رکھنا تاکہ ظلم و زیادتی سرزد نہ ہو؛ اللہ تعالیٰ سے اچھی توقعات قائم کرنا، اس پر توکل کرنا، اور اسکی طرف اپنی ساری توجہات مرکوز کر دینا»۔

«جب اس مجاهدے کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ اسکے نفس کی اصلاح فرمادے تو وہ دوسروں کی اصلاح کی طرف توجہ کرے گا۔ اور اس کی پہچان یہ ہوگی کہ کسی کے ساتھ خیرخواہی میں کوتاہی نہ کرے اور نہ کسی کی عزت گھٹائے۔ نیک لوگوں کی امداد سے دریغ نہ کرے۔ جب وہ اس مرحلے کی بھی تکمیل کرلےگا، اس کی راہ سے موانع دور ہوجائیں گے اور خلق و فضیلت کے اکتساب میں اولیاء اللہ، انصاراللہ اور

دی تھی وہ اس مرحلہ پر بھی کام آئی۔ اس جہاد اکبر کا مسکویہ نے خود ذکر کیا ہے۔ «اس کتاب (تہذیب الاخلاق) کے قاری کو معلوم ہونا چاہیے کہ میں نے بڑے ہونے اور عادتوں کے راسخ ہوجانے کے بعد بدرجہ ان چیزوں کو چھوڑا ہے، اور اس کے لیے اپنے نفس سے بڑا جہاد کیا ہے[40]»۔

مسکویہ کی زندگی میں یہ انقلاب کس سال آیا، صحیح طور پر نہیں بتایا جاسکتا۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ زندگی کے آخری دور میں آیا۔ زندگی کے اس نئے دور کے آغاز پر مسکویہ نے خدا سے ایک عہد کیا۔ استاذ حسن السندوبی نے اس عہد نامہ کو مختلف کتابوں سے لے کر ایک جگہ جمع کردیا ہے، ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ نے اس کا مکمل متن اپنی کتاب «فلسفة الاخلاق فی الإسلام» میں نقل کیا ہے[41]۔ ذیل میں اس کا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے۔

«بسم اللہ الرحمن الرحیم یہ وہ عہد نامہ ہے جسے احمد بن محمد نے اللہ تعالیٰ سے کیا۔ یہ عہد ایسے وقت کیا گیا جب اسے ہر طرح کا اطمینان اور ہر قسم کی عافیت حاصل ہے اور اسے دونوں وقت کی روزی مل رہی ہے اس عہد کا محرک جسم و روح کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس کا مقصود نہ نمائش ہے نہ منفعت طلبی اور نہ دفع ضرر وہ عہد کرتا ہے کہ اپنے نفس سے مجاہدہ کرے گا، اس پر کڑی نگاہ رکھے گا اور عفت، شجاعت اور حکمت اختیار کرے گا اس کی عفت کی پہچان یہ ہوگی کہ بدن کی ضروریات میں قصد و اعتدال سے کام لے، اور اسراف میں مبتلا نہ ہو کہ جسم کو نقصان پہنچے اور عزت حد سے بڑھ جائے اس کی شجاعت کی پہچان یہ ہوگی کہ اپنے نفس کے برے دعاوی کے خلاف جنگ کرے تاکہ لذت پرستی اس پر غالب نہ ہو اور نہ غصب کا بے محل اظہار کرے۔ اسکی حکمت کی پہچان یہ ہوگی کہ اپنے عقائد میں بصیرت پیدا کرے، اور علوم و معارف میں سے کوئی چیز حتی المقدور اس سے رہ نہ جائے۔

(۴۰) تہذیب الاخلاق ۴۲
(۴۱) محمد یوسف موسیٰ۔ فلسفة الاخلاق فی الإسلام ۸۲ - ۸۴

آخر میں مسکویہ عمیدالملک[۳۸] کے پاس آیا جو اس کا بڑا احترام کرتا تھا اور اس کی بزرگ سالی کا بڑا لحاظ رکھتا تھا ۔ مسکویہ کے لیے اب زندگی بوجھ بن گئی تھی ۔ جس کا تذکرہ اس نے ان اشعار میں کیا ہے[۳۹] ۔

اصبحت اجرد و الاحداث تجردنی دأب الجراد اذا استولی علی العشب
صرت دیناً علی الدنیا لآخرتی رسل المنایا تقاضاها و تمطل بی
قاسیت أحوال هذا الدهر مرتکبا اهوالها و صریعاً غیر مرتکب
و من تعود عض السیف هامته هانت علی النیه عضة القتب

۹۶ سال کی عمر میں مسکویہ نے وفات پائی اور اصفہان ہی میں جہاں وہ مرا تھا دفن کیا گیا ۔

مسکویہ جب خوارزم شاہ کے یہاں تھا اس وقت اس کی زندگی میں ایک نیا دور آیا ۔ بچپن کی زندگی میں خراب لڑکوں کی صحبت اور بری عادتوں کا ذکر اوپر آچکا ہے ۔ زمانۂ ندیمی میں اسکی لذت پرستی اور عیش کوشی کا تذکرہ بھی ہوچکا ہے ۔ اس دور میں جس کا خاکہ پہلے پیش کیا جاچکا ہے ، ایسی زندگی کوئی تعجب کی بات نہ تھی ۔ مگر بعد میں علم و حکمت کے مطالعہ ، فلسفہ میں دلچسپی ، اخلاقیات سے شغف اور تاریخ میں روز افزوں بصیرت ، افراد اور قوموں کی زندگی کے نشیب و فراز سے واقفیت نے مسکویہ کی زندگی میں ایک انقلاب پیدا کردیا عمر کے ڈھلنے کے ساتھ اس کی اخلاقی حس بیدار ہوئی ۔ اور یہ یقین ہو چلا کہ لذت طلبی کی زندگی جانوروں کے لیے موزوں ہو تو ہو انسانوں کے لیے ہرگز موزوں نہیں ۔ انسان کی سعادت علم حقیقی کے اکتساب اور اخلاق حسنہ کی تحصیل میں ہے ۔ اس امر کا اسے بہت گہرا اذعان پیدا ہوگیا ۔ بالآخر اس نے اپنی زندگی کو یکسر بدل دینے کا فیصلہ کیا ۔ اتنی عمر میں جب کہ عادتیں راسخ ہوچکی ہیں ، زندگی کا نقشہ بدل دینا آسان نہیں ہوتا لیکن قدرت نے مسکویہ کو استقلال و ریاضت کی جو بےپناہ قوت

(۳۸) وزیر فخرالملک مراد ہے جیسا کہ مارگولیاتھ کا خیال ہے ۔
(۳۹) ثعالبی : تتمة الیتیمه ۱ : ۹۷

(۳۷۹-۴۰۳ھ) کی ملازمت میں رہا ۔ اس مدت میں اس نے بدستور کتب خانے کی نظامت کے فرائض انجام دیے اور اپنا سارا وقت مطالعہ اور تصنیف و تالیف میں گذارا ۔

پورے تیس سال تک بنوبویہ کی خدمت میں رہنے کے بعد مسکویہ اپنے بعض دوستوں کے ساتھ خوارزم شاہ کے پاس چلا گیا اور اس کے اطباء کے زمرہ میں داخل ہوگیا ۔ ابن ابی اصیبعہ نے مسکویہ کی طب میں دو کتابوں کا تذکرہ کیا ہے ۔ ایک « کتاب الأشربہ » اور دوسری « کتاب الطبیخ »[۲۵]۔

مسکویہ کی عمر اب ۸۰ سال کی ہوچکی تھی ۔ وہ اپنی کتاب « تہذیب الاخلاق » کی تصنیف میں مشغول تھا کہ انہیں دنوں میں اس کی ملاقات ابن سینا (م ۴۲۸ ھ / ۱۰۳۶ ء) سے ہوئی ۔ ایک دن کا واقعہ ہے کہ مسکویہ اپنے شاگردوں کے حلقے میں بیٹھا اخلاق کا درس دے رہا تھا ۔ ابن سینا کو مذاق سوجھا ، اس نے مسکویہ کی طرف ایک اخروٹ پھینکا اور کہا کہ اس اخروٹ کی پیمائش جوؤں کے ذریعہ کردیجئے ۔ مسکویہ کو ابن سینا کی یہ گستاخی پسند نہ آئی ۔ اس نے بھی اخلاق کے بعض اجزاء کو اس کی طرف پھینک کر کہا کہ « پہلے اپنا اخلاق درست کرو پھر اخروٹ کی پیمائش کروں گا »[۲۶] ابن سینا اس طرح کی حرکتیں دوسرے اہل علم کے ساتھ بھی کرچکا تھا ۔ بیہقی نے لکھا ہے کہ ابن سینا نے ابوالفرج بن الطیب اور ابوالقاسم الکرمانی کے ساتھ بھی اس طرح کی حرکت کی تھی »[۲۷]۔

---

(۲۵) طبقات الاطباء ۱ : ۲۴۵

(۲۶) البیہقی : تتمۃ صوان الحکمۃ (لاہور ، ۱۳۵۱ھ) ۲۸—۲۹

(۲۷) ایضاً ۲۹، ۳۲ - ۳۳ ابوالفرج ابن الطیب جاثلیق بغداد کا طبیب اور فلسفی تھا ۔ یونانی اور لاطینی زبانیں جانتا تھا ۔ منطق اور طب پر کتابیں لکھیں ۔ ابن سینا نے اس کی بہت سی رائیوں پر اعتراضات کیے ہیں ۔
ابوالقاسم الکرمانی اور ابن سینا میں بارہا بحثیں ہوتی ہیں ۔ « الرسالۃ الاضحویہ » میں ابن سینا نے ابوالقاسم الکرمانی کے سوالات اور اپنے جوابات درج کیے ہیں ۔

کو ابن العمید کے لڑکے ابوالفتح کی استادی کا شرف بھی حاصل رہا۔[30]
ابن العمید کا کتب خانہ بہت بڑا تھا۔ اس میں فلسفہ، مذھب، ادب، تاریخ، طب اور دوسرے علوم کی ہزاروں کتابیں تھیں۔ یہ کتب خانہ ابن العمید کو بہت محبوب تھا۔ ایک بار ڈاکوؤں نے اس کا گھر لوٹ لیا مگر کتب خانہ محفوظ رہا۔ جب ابن العمید کو خبر کی گئی تو اس نے کہا: «جو کچھ چلا گیا اس کا بدل ممکن ھے لیکن کتب خانے کا بدل ممکن نہیں تھا»۔[31]

مسکویہ نے اس کتب خانے سے پورا پورا فائدہ اُٹھایا۔ ۳٦۰ھ ۳۷۰ء میں جب ابن العمید کا انتقال ہوا تو اس کا لڑکا ابوالفتح وزیر ہوا۔ مسکویہ حسب سابق کتب خانہ کا خازن رہا۔ لیکن کچھ مہینوں کے بعد جب ابوالفتح کو جیل میں ڈال دیا گیا تو مسکویہ پھر بغداد چلا آیا۔ یہاں عضدالدولہ نے اسے اپنے حلقۂ ندماء میں شریک کرلیا۔ مسکویہ کو عضدالدولہ کی بعض سفارتوں پر جانے کا موقعہ ملا[32] لیکن اس کا اصل کام یہاں بھی عضدی کتب خانہ کی نظامت ہی تھی۔

۳۷۲ھ ۹۸۳ء میں جب عضدالدولہ کا انتقال ہوا تو مسکویہ اپنے ایک دوست ابن الخمار کے گھر میں روپوش ہوگیا[33]. ابوحیان نے لکھا ھے کہ انہیں دنوں میں نے مسکویہ کو فرفوریوس کی ایساغوجی اور ارسطو کی قیطاغورس مطالعہ کے لیے دی[34]. یہ واقعہ مسکویہ کی عمر کے سینتالیسویں سال کا ھے۔ اس سے اندازہ ہوتا ھے کہ مسکویہ نے فلسفہ کا مطالعہ دیر سے شروع کیا لیکن اس نے جس شوق اور محنت سے مطالعہ کیا اس پر اس کی کتابیں شاھد ھیں۔

عضدالدولہ کے بعد مسکویہ صمصام الدولہ (۳۷۲ - ۳۷٦ھ) اور اس کے انتقال پر شرف الدولہ (۳۷٦ - ۳۷۹ھ) اور پھر اس کی وفات پر بہاءالدولہ

---

(۳۰) عبدالعزیز عزت: ابن مسکویہ ۱۰۷
(۳۱) تجارب الامم ۲: ۲۲٤—۲۲۵
(۳۲) الخوانساری: روضات الجنات ۸۹ «فصار من کبار ندمائه ورسله الی نظرائه»
(۳۳) Margoliouth, preface to *Tajarib al-Umam*, p iii.
(۳٤) ایضاً ۳

شراب کی محفلوں میں ندیم کے فرائض انجام دیتا. کبھی دوسروں کے اشعار سناتا اور کبھی خود اپنے اشعار پڑھتا. ان اشعار میں بسا اوقات فحش مضامین اور مخرب اخلاق باتیں سوا کرتیں. وہ خود لکھتا ھے : « امراء اور وزراء فحش و عریاں اشعار کے بڑے دلدادہ تھے[۲۸] ». مسکویہ کو اس مشغلے سے دلچسپی تھی اور مہلبی کی مجلسوں سے لذت اندوز ہونے میں وہ دوسروں سے پیچھے نہ تھا. مسکو یہ نے اپنی اس زندگی اور بچپن میں والدین کی طرف سے تربیت میں غفلت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ھے :

« جس شخص کے باپ نے اس کی تربیت اس طرح کی ہو کہ وہ فحش اشعار کی روایت کرے ، ان کی جھوٹی باتوں کو قبول کرے ، ان میں جو برائیاں اور لذت پرستی کے طریقے ہیں ان کو پسند کرے ، جیسا کہ امرءالقیس اور نابغہ وغیرہ کے اشعار میں ملتا ھے ؛ پھر اس کے بعد اس کو رؤساء کی صحبت حاصل ہو جو ان اشعار کی روایت کریے یا ویسے ہی اشعار کہنے پر اس کو اپنا مقرب بنائیں اور اس کو عطیہ دیں ؛ پھر ایسے دوستوں سے اس کو سابقہ پڑے جو لذت پرستی میں اس کی اعانت کریں اور اس طرح اس کا میلان اچھے کھانے ، پینے ، سواریوں ، زیب و زینت ، قوی گھوڑوں اور عمدہ غلاموں کی طرف ہوجائے جیسا کہ بعض اوقات میں مجھکو ہوا ، پھر وہ ان چیزوں میں منہمک ہوجائے اور جس سعادت کا وہ اہل ھے اس سے منہ موڑلے تو اس کو چاہیے کہ ان کو بد بختی سمجھے نعمت نہ سمجھے ، نقصان سمجھے فائدہ نہ سمجھے».[۲۹]

۳۵۲ھ / ۹۶۳ء میں مہلبی کا انتقال ہوگیا. اس کے بعد مسکویہ رے چلا آیا اور ابن العمید سے جو رکن الدولہ کا وزیر (م۰ ۳۶۰ھ) تھا متعلق ہوگیا. ابن العمید نے اسے اپنے کتب خانے کا خازن بنادیا. مسکویہ

(۲۸) تہذیب الاخلاق ۴۲
(۲۹) ایضاً ۴۲

نماز پڑھاتا ھے اور ایک دن شافعی[۲۴]»۔ اصطخری نے لکھا ھے: «رے بغداد کے بعد مشرق کا سب سے زیادہ آباد شہر ھے»[۲۵]۔ مشہور ماہر کیمیا اور طبیب ابو بکر رازی رے ھی میں پیدا ہوا تھا۔ مسکویہ کی پیدائش سے صرف پانچ ھی سال پہلے اس نے انتقال کیا۔ مسکویہ کے ذھن میں رازی کی عظمت کا احساس ضرور موجود ھوگا اور اسکی مثال مسکویہ کے لیے یقیناً رھنما ثابت ھوی ھوگی۔

ماں کی دوسری شادی کے بعد مسکویہ کی خواھش تھی کہ وہ اپنے پاؤں پر جلد کھڑا ھو سکے۔ آزادی اور معاشی خوش حالی کے خیال نے اسکو کیمیا کے مطالعہ اور تجربہ کی طرف راغب کیا، اس نے رازی اور جابر بن حیان کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور تجربات میں مشغول ھوگیا اس مطالعہ اور تجربہ کی تہ میں اکتساب مال کے علاوہ صداقت کی جستجو کا جذبہ بھی کار فرما رھا ھوگا مسکویہ کو کیمیا کے امکانات پر شبہ نہیں تھا[۲۶]۔ دوسری معدنیات کو سونے اور چاندی میں تبدیل کرلینے کا خیال کوئی نیا اور اچھوتا خیال نہیں تھا۔ ابو حیان بیان کرتا ھے کہ مسکویہ کو کیمیا سے جو شغف تھا اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ یحیی بن عدی اور ابو سلیمان منطقی جو اس دور کے بڑے فلسفی اور منطقی ھیں وہ بھی کیمیا کی صحت پر یقین رکھتے تھے[۲۷]۔ لیکن ایک عرصہ کے تجربہ کے بعد کیمیا سے مسکویہ کا یقین جاتا رھا اور بالآخر اس نے یہ مشغلہ ترک کردیا۔

مسکویہ عنفوان شباب میں بغداد آیا اور مشہور بویہی وزیر مہلبی سے بہت جلد قریب ھوگیا۔ تھوڑے ھی عرصہ میں وہ مہلبی کے ندماء خاص میں شمار ھونے لگا۔ مہلبی کی عنایت اور توجہ کی وجہ غالباً مسکویہ کی ذاتی صلاحیت تھی۔ مسکویہ مہلبی کے علمی مذاکروں میں حصہ لیتا اور

(۲۴) احسن التقاسیم (لائڈن، ۱۹۰۶ء) ۳۹۰—۳۹۱
(۲۵) مسالک الممالک (لائڈن، ۱۹۲۷ء) ۲۰۷
(۲۶) ابو حیان التوحیدی: الامتاع و المؤانسة ۱: ۳۵
(۲۷) ایضاً ۲: ۳۸

باقی نہیں رہی۔ ماں کی نگرانی اور توجہ کم ہونے کی وجہ سے اس کی عادتیں اور بھی خراب ہوگئیں۔ لیکن اس واقعہ نے مسکویہ کے اندر ایک نیا عزم پیدا کیا۔ اس نے یہ طے کیا کہ وہ اپنی دنیا آپ پیدا کرے گا۔

غالباً مسکویہ کی ابتدائی تعلیم کا انتظام اس کی والدہ نے کردیا تھا۔ اس زمانے میں ابتدائی تعلیم کا نصاب، نحو و صرف، ادب، قرآن و حدیث، فقہ، تاریخ بالخصوص تاریخ عرب، ابتدائی ریاضی اور ہندسہ پر مشتمل تھا۔ مسکویہ کو اس مرحلہ کی تکمیل میں کوئی دقت پیش نہ آئی ہوگی، کیونکہ ان مضامین کی تعلیم عموماً مساجد اور شرفاء کے گھروں میں ہوا کرتی تھی۔ اعلیٰ تعلیم کا مرحلہ اس کے لیے یقیناً دشوار بلکہ ناممکن تھا۔ کیونکہ اس کا انتظام بڑے ارباب ثروت ہی کرسکتے تھے۔ مسکویہ کے اساتذہ اور شیوخ کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ غالباً یہ سعادت اسے نصیب نہیں ہوی۔ اعلی تعلیم اس نے خود اپنی محنت و ریاضت سے حاصل کی۔ کتب خانہ اس کے لیے درسگاہ تھا اور کتابیں اساتذہ اور شیوخ۔ اس درسگاہ میں مسکویہ نے ساری عمر بڑی ہی جانفشانی سے علم و حکمت کی تحصیل کی۔

رے جہاں وہ پیدا ہوا علم کا مرکز تھا اور سو بویہ کے عہد میں عراق عجمی کا صدر مقام تھا۔ مقدسی نے رَے کے بارے میں لکھا ہے[1]: «رے صاف ستھرا شہر ہے۔ یہاں پانی وافر ہے اور باغات اور پھلوں کی کثرت ہے۔ یہاں کے علماء قابل احترام اور عوام ہوشیار ہیں عورتیں باسلیقہ اور خوش انتظام، ذی عقل اور با اخلاق ہیں۔ رَے میں درسگاہیں بھی ہیں اور علمی مجلسیں بھی منعقد ہوتی ہیں صنعت و حرفت میں اسے امتیاز حاصل ہے، یہاں کے واعظ تفقہ سے بے بہرہ نہیں ہیں اور نہ اعیان علم سے محروم۔ خطباء علم و ادب سے آشنا اور محتسب مقبول ہیں۔ اسلام کو اس شہر پر بجا طور پر فخر ہو سکتا ہے۔ رَے بلاشبہ امہات البلدان میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ اس میں مشائخ بھی ہیں اور قراء بھی، ائمہ علم بھی ہیں اور زہاد بھی۔ اہل غزوات سے یہ شہر خالی نہیں۔ اس کی مسجدوں میں ایک دن حنفی امام

کلام الإمام صلوات اللہ علیہ الذی صدورہ عن حقیقۃ الشجاعۃ[۲۲]» یا «کان أمیرالمؤمنین کثیرالمزاح حتیٰ عابہ بعض الناس فقال لولا دعابۃ فیہ»[۲۳]. اس عبارت میں قرینہ کی شکل یہ ہے کہ اس میں صرف امیرالمؤمنین لکھ دینے پر اکتفاء کیا گیا ہے اور سیاق و سباق میں حضرت علی کا نام مذکور نہیں ہے۔ اور یہ بات کہ امیرالمؤمنین سے حضرت علی ہی مراد ہیں اس لیے ہے کہ کثرت مزاح کی بات آپ ہی پر صادق آتی ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ عاملی اور صاحب «الذریعہ» نے مسکویہ کے نام اور اس کی تصنیفات کا تذکرہ اپنی کتابوں میں کیا ہے جو شیعہ مصنفین اور تصنیفات کے لیے مخصوص ہیں۔ شہرزوری نے بھی مسکویہ کا نام شیعہ مصنفین میں لکھا ہے۔

مسکویہ ایک متوسط خاندان کا چشم و چراغ تھا۔ رے میں اس کے خاندان کو عزت حاصل تھی۔ ابتداء میں اس کے والد نے اس کی تعلیم و تربیت پر زیادہ توجہ نہیں کی۔ ابھی وہ کم سن ہی تھا کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا اور اس کی تربیت اور نگہداشت کی پوری ذمہ داری اس کی والدہ پر آگئی۔ والد کی قبل از وقت موت سے مسکویہ کا اخلاقی نشو و نما صحیح خطوط پر نہیں ہوسکا۔ جو اخلاقی خرابیاں اس دور کے لڑکوں میں عام تھیں وہ مسکویہ میں بھی پیدا ہوگئیں۔

اس رجحان کو ایک ناخوش گوار واقعہ نے ترقی دی۔ باپ کے انتقال کے بعد اس کی ماں نے دوسری شادی ایک نوجوان شخص سے کرلی۔ غالباً نوجوان شوہر کے لیے اس سن رسیدہ عورت سے شادی کرنے کی وجہ مال و عزت کی کشش تھی۔ مسکویہ کو اس شادی سے بہت رنج ہوا چنانچہ اس رنج کا اظہار اس نے ان خطوں میں کیا ہے جو ابوبکر خوارزمی کو لکھے گئے تھے۔ خوارزمی نے اس حادثۂ فاجعہ پر مسکویہ کو صبر و ضبط کی تلقین کی اور بڑی تسلی دی۔ مسکویہ پہلے ہی باپ کی شفقت سے محروم ہوگیا تھا، اب اس شادی کی وجہ سے ماں سے بھی پہلی جیسی محبت

---

(۲۲) تہذیب الاخلاق (مصر، ۱۳۲۹ھ) ۸۹

(۲۳) ایضاً ۱٦٤

مسکویہ کا نسب نامہ ہی خود اس رائے کی تردید کرتا ہے ۔ احمد بن محمد بن یعقوب مسکویہ ۔ ظاہر ہے کہ محمد اور یعقوب کسی مجوسی کے نام نہیں ہو سکتے اور یہ کوئی نہیں کہتا کہ مسکویہ مسلمان پیدا ہوا پھر مجوسی ہوا اور دوبارہ اسلام لایا ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مسکویہ کی کتابوں سے اسلام میں اس کی جس گہری عقیدت کا اندازہ ہوتا ہے اس کی توقع اس دور کے ایک نو مسلم سے کم ہی کی جاسکتی ہے ۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس کی زندگی کے جو حالات ملتے ہیں ان میں کہیں اسلام لانے کا تذکرہ نہیں ہے ۔ مسکویہ جوانی ہی میں بغداد چلا گیا اور مہلبی کی صحبت اختیار کی ، پھر اس کے بعد مختلف امراء اور وزراء کے ساتھ رہا ۔ اگر اس نے ان ایام میں مذہب تبدیل کیا ہوتا تو متقدمین نے کہیں تو اس اہم واقعہ کا ذکر کیا ہوتا لیکن ایسا نہیں ہے ۔ اسی بنیاد پر دائرۃالمعارف الاسلامیہ کے مترجم نے یاقوت کی اس رائے کی تردید کی ہے ۔

مسکویہ کے تلفظ میں بھی اختلاف ہے صاحب قاموس نے مسکویہ بکسرمیم بروزن سیبویہ ضبط کیا ہے بعض افراد نے مَسکوَیہ بفتح میم بھی لکھا ہے ۔ لیکن اکثریت نے پہلی صورت کو ترجیح دی ہے ۔

مسکویہ ایک خاندانی لقب ہے اور غالباً فارسی لفظ مشک سے ماخوذ ہے ۔ عاملی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے[۲۱] اور دائرۃ المعارف کے مترجم نے بھی اس کی تائید کی ہے موخرالذکر کی رائے میں صحیح نام مُشکوَیہ ہے ۔

مسکویہ مذہباً شیعہ تھا ۔ اس خیال کے حق میں پہلا قرینہ یہ ہے کہ مسکویہ نے عمر بھر شیعہ امراء اور وزراء کی ملازمت کی ۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اس کی تصنیفات میں بعض عبارتیں ایسی ملتی ہیں جن میں حضرت علی کا ذکر شیعہ مصنفین کے مخصوص انداز میں آتا ہے ۔ مثلاً « و من سمع

(۲۱) اعیان الشیعہ ۱۰ : ۱۴۴ بحوالہ ڈاکٹر عبدالعزیز عزت « ابن مسکویہ » ۸۳

شخصیتیں شامل ھیں ۔ متأخرین میں صاحب «الذریعہ»[۱۳]، مصنف «ھدیۃ العارفین من أسماء المؤلفین و آثارالمصنفین»[۱۴] اور «دائرۃ المعارف الاسلامیہ[۱۵]» میں مسکویہ کے ترجمہ نگار پہلے گروہ کے ساتھ ھیں ۔ زرکلی[۱۶]، جرجی زیدان[۱۷]، محمد یوسف موسی[۱۸] اور ڈاکٹر عبدالعزیز عزت[۱۹] نے دوسرے گروہ کی رائے کو اختیار کیا ھے ۔

مسکویہ کو ابن مسکویہ پر ترجیح دینے کی دو وجوہ ھیں ۔ ایک یہ کہ قدماء میں سے جن لوگوں نے ابن مسکویہ لکھا ھے وہ کم ھیں اور اکثریت مسکویہ لکھتی ھے ۔ دوسری وجہ یہ ھے کہ مسکویہ کے ھمعصر صرف مسکویہ لکھتے ھیں۔ ابوحیان توحیدی، ابو سلیمان منطقی اور خوارزمی، مسکویہ کے حلقہ احباب میں داخل تھے ۔ فطری بات ھے کہ ان کی شہادت دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ معتبر ہوگی. ایک تیسری وجہ اور بھی پیش کی جا سکتی ھے ۔ عام طور پر مسکویہ کی کنیت ابوعلی ھے ھر کتاب میں اس کا تذکرہ ملتا ھے ۔ اگر ابن مسکویہ صحیح ھوتا تو پھر ابوعلی کی کنیت اتنی عام نہ ھوتی ۔ دائرۃالمعارف الاسلامیہ میں مسکویہ کے ترجمہ نگار کو «ابن مسکویہ» کی صحت پر اصرار ھے ۔ لیکن مترجم نے کوئی دلیل بیان نہیں کی ھے ۔

یاقوت نے لکھا ھے کہ مسکویہ پہلے مجوسی تھا پھر اسلام لایا[۲۰] . جرجی زیدان نے بھی اپنی کتاب «تاریخ الآداب العربیہ» میں اس کا تذکرہ کیا ھے ۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں ھے ۔ اس کی پہلی وجہ یہ ھے کہ

(۱۳) الذریعہ الی تصانیف الشیعۃ ٤ : ۵۰۷
(١٤) ھدیۃالعارفین ۱ : ۷۳
(۱۵) دائرۃالمعارف الاسلامیہ ۱ : ۲۷۷
(١٦) الاعلام ۱ : ۵ ۲
(۱۷) تاریخ الآداب العربیۃ ۲ : ۳۱۷
(۱۸) تاریخ فلسفۃ الاخلاق فی الاسلام (مصر، ١٣٢٤ھ) ۷۰
(۱۹) «ابن مسکویہ و فلسفتہ الاخلاقیہ» (مصر، ١٩٤٦ء) ۸۱—۸۲
(۲۰) معجم الادباء ۵ : ۱۰

مسکویہ

(زندگی اور تصنیفات)

ڈاکٹر محمد عبدالحق*

ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویہ ایران کے مشہور شہر رے میں ۳۲۵ھ / ۹۳٦ء میں پیدا ہوا۔ اسکے صحیح نام کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ نے ابن مسکویہ لکھا ہے: اس گروہ میں اہم تر افراد یہ ہیں: بیہقی[1]، شہرزوری[2]، خوانساری[3]، اور چلپی[4]۔ دوسرے گروہ نے صرف مسکویہ لکھا ہے؛ اس میں ابو حیان توحیدی[5]، ثعالبی[6]، ابو سلیمان منطقی[7]، ابو بکر خوارزمی[8]، یاقوت[9]، قفطی[10]، ابن ابی اصیبعہ[11] اور عاملی[12] جیسی

---

(۱) تتمۂ صوان الحکمة (لاہور، ۱۳۵۱ھ) ۲۸

(۲) نزھة الارواح، بحوالہ ڈاکٹر عبدالعزیز عزت «ابن مسکویہ» (مصر، ۱۹٤٦ء) ۸۲

(۳) روضات الجنات (اصفہان، ۱۳٦۷ھ) ۷۰

(٤) کشف الظنون ۲ ٤۷٦—٤۷۷

(٥) الامتاع و المؤانسة (قاہرہ، ۱۹٥۳ھ) ۱، ۳۲، ۳٥، ۳٦، وغیرہ

(٦) تتمة الیتیمة ۱ : ۹٦

(۷) صوان الحکمة، ۱۱٦ بحوالہ ڈاکٹر عبدالعزیز عزت «ابن مسکویہ» ۸۱—۸۲

(۸) رسائل خوارزمی (۱۲۹۷ھ) ۱۷۳ بحوالہ ڈاکٹر عبدالعزیز عزت «ابن مسکویہ» ۸۱

(۹) معجم الادباء ٥:٥

(۱۰) تاریخ الحکماء (لیزگ، ۱۹۰۳ء) ۳۳۱—۳۳۲

(۱۱) طبقات الاطباء ۱:۲٤٥

(۱۲) اعیان الشیعة، ۱۰ : ۱۳۹ بحوالہ «ابن مسکویہ» ۸۲

(*) ڈاکٹر محمد عبدالحق ریسرچ اسسٹنٹ ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

*

* *

مجلة علوم اسلامیه

دسمبر ۱۹٦۲ م

فہرست مضامین

مقالات :

مجلس ادارت

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے

ایک شمارے کی قیمت پانچ روپے
رجسٹری کے مصارف ایک روپیہ

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ

جلد ۳ نمبر ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

دسمبر ۱۹۶۲

ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ

جلد ۳

دسمبر ۱۹۶۲

ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

VOLUME 3 NUMBER 1

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMĪYA

JUNE 1962

Published by
THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH, INDIA

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMIYA

Vol. 3 | June 1962 | No. 1

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Arastu ke ek qadim tarjame se lughawi instifade ki tadbir (The way to utilize the literary substance of an old translation of Aristotle) by Dr. Sabih Ahmad Kamali In his introductory remarks, the writer speaks of the need for an Urdu translation of Aristotle's works In order to secure the guidance and co-operation necessary for such an undertaking, he makes a proposal for the establishment of the 'Aristotelian Society of India' The second part of the article is devoted to Aristotle's *Metaphysics*, to its Arabic translation(s) and to Ibn Rushd's 'larger' commentary on it (ed. by Maurice Bouyges). In the third part, the writer considers some philological questions—viz. those incidental to his (Urdu) rendering of some passages from the *Mataphysics* in the light of their Arabic and English translations

Chaothi sadi hijri men Iraq aur maghribi Iran ki siyasi, ma'ashi aur mu'asharati halat (The political, economic and social conditions of Iraq and western Iran in the fourth century A H) by Dr. M 'Abdul Haq Ansari This article is a general survey of the conditions prevailing in Iraq and western Iran in the fourth century A H It particularly seeks to analyse the factors which went to shape the life of the people in this part of the Islamic world the immediate environment which influenced the development of the ethical ideas of Miskawaih (6. 325 A H), the father of Muslim Ethics, an account of whose life will appear in the next issue of this journal

Sheikh Muhammad 'Abduh ki islahi tahrik, (The Reformist Movement of Sheikh Muhammad 'Abduh) by Mahmudul Haq Muhammad 'Abduh was, perhaps, the first Muslim modernist thinker at the turn of the century who set out to reconstruct

a humanist version of Islam as distinguished from the traditional one and urged his co-religionists to study the secular sciences of Europe. His attack on Muslim obscurantism and his passionate plea for reform has definite value even today. The article attempts an objective study of the reform movement initiated by Muhammad 'Abduh

SHORT NOTES AND COMMUNICATIONS.

Kuchh Mahmud al-Ustadar ke muta'alliq (A note on Mahmud al-Ustadar) by Dr. Mukhtar ud-Din Ahmad : This note refers to a passage regarding Mahmud al Ustadar found in one of the Manuscripts of the *Muqaddima* of Ibn Khaldun. The passage is not found in any of the printed editions and is missing in most of the manuscripts.

Two more books from the library of Mahmud al-Ustadar have been traced since the publication of the article on Amir Mahmud b 'Ali al-Ustadar One of these is preserved in Koprulu Library, Turkey, while the other is in the possession of the Bibliotheque Nationale 'Paris

Very little seems to be known about al-Ustadar's family life. The information that he had a daughter named ' Fatima" has been derived from a *Waqf-nama* found in a manuscript of *Mukhtasar Mir'at al-Zaman*, preserved in the library of Ahmad III, Turkey. The *Waqf-nama* suggests that the book was bequeathed to the library of Mahmud al-Ustadar by his daughter Fatima in 829 A.H.

TEXTS

Diwan-i-Qasim Manija edited by Dr. Muhammad Sham'un Israili: The unique Ms of *Diwan-i-Qasim Manija* is preserved in the Sulaiman collection at the Aligarh University Library, and contains about 500 verses

Nawab Mirza Qasim Khan spent his early youth in Deccan with his father Mir Murad Juwayni who had migrated to Deccan in search of better fortune Subsequently, Qasim Khan moved to Lahore and thence to Bengal to receive the patronage of the then Governor, Islam Khan Chishti Faruqi. On his return to Agra, Qasim Khan married Manija, sister of Nur Jahan, and rose in estimation at the Court of Jahangir. On the accession of Shahjahan, Qasim Khan became *Panj Hazari* and then Governor of Bengal. He died in 1041 A H /1631 A D

BOOK REVIEWS

Diwan Bishr b Khazim al-Asadi, (ed Dr. 'Azza Hasan Damascus 1961) by Abu Mahfuz al-Karim Ma'sumi.

إليه ؛ قال و قال حريث بن رباح ، صفاراء[1] ماء لبني سيار ؛ و قال الذى قال الحطيئة فيهم :

لها أس دار بالعريمة أبهجت ٭ معارفها بعدى كما ينهج البرد

(يتلوه ١٣ بيتاً ، و انظر جمهرة نسب قريش ، الورقة الـ ٣ ظ)

و فى الختام يتحتم علينا أن نشيد بصنيع سيادة الدكتور عزة حسن مرة أخرى و أن نزف إلى مديرية احياء التراث القديم التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد القومى بدمشق ، اخلص التهانى على إخراجها بكر أعمالها بهذه الصورة الأنيقة شكر الله مساعيها .

كلكته ابو محفوظ الكريم معصومى

[٢٧ / ٦ / ١٩٦٢م]

(١) أغفله ياقوت ، و قال البكرى صفارى ، بضم أوله و بالراء المهملة ، مقصور على فعالى ، موضع ذكره أبوبكر (معجم ما استعجم — ص ٦٠٩ طبعة ويستنفلد ، غوتنجن) و قال الهجرى « سمعت أبا الاطر المرى يقول : صفّى و صفاراء نثران برمل محتز عن يوم من تيماء شرقاً إلى الشمال ؛ صفّى مقصورة و صفاراء ممدودة و كل مؤنث و تجمعان فيقال صفى و صفاراء ». (كتاب التعليقات و النوادر ، الورقة ٢١٣ ب . مخطوط المكتب الأصفوى، كلكتة)

فانفذ حضنته من قوس نبع ⁂ كتوم فى اسلوعها اصفرار

و هذا البيت يضاف الى كلمته رقم: ١٥

(٤) و عند ابن دريد فى الجمهرة (١ : ١٤٧)، بيت قد يضاف إلى كلمته رقم: ١٦ وهو كما يلى:

إذا قرقرت فى بطن واد حمامة ⁂ دعا بابن ضباء الحمام المقرقرُ

و هذا البيت بلا عزو فى البارع للقالى (ص ٩٤ طبعة لندن ١٩٣٣م).

(٥) و زاد ابو على المحسن بن على التنوخى، بين البيتين الـ ١٣ و الـ ١٤ من كلمته رقم ٤٦، ما يأتى:

إذا ما راية رفعت لمجد ⁂ أقاموها ليبلغ منتهاها

(انظر المستجاد من فعلات الأجواد ص ١٦٧-١٦٨، طبعة المجمع العلمى العربى بدمشق، ١٩٤٦) و صدر البيت يروى للشماخ كما تقدم.

(٦) و أنشد له الزبير بن بكار الزبيرى، فى جمهرة نسب قريش و أخبارها، قطعة مدح بها آل زبان بن سيار وهى:

مدحت بنى العلات من رهط حابس ⁂ و زيد بمثل البرد غال ثوابها
عنيت بها الحكام و المجلس الذى ⁂ له من مياه ابنى سمى عذابها
و فى آل زبان بن سيار فتية ⁂ يرون ثنايا المجد سهلاً صعابها
وجدت الذى قال الحطيئة فيهم ⁂ توارثه بعد الكهول شبابها
إذا ما ارتقوا فى سلم المجد اصعدوا ⁂ باقدام عز لا تزول كعابها
إذا مات منهم سيد قام سيد ⁂ بحلة عصب لم يخنه اكتسابها

(جمهرة نسب قريش الورقة ٢ ظ، تصوير نسخة بودليانة، آكسفورد)

ثم أنه زاد بعد البيت الـ ٤ بيتاً آخر حيث قال: «قال و رادنى حريث بن عمارة بن زياد بن منظور بن زبان بن سيار، مع قول بشر بن أبى حازم:

وجدت الذى قال الحطيئة فيكم
⁂ توارثه بعد الكهول شبابها
زرين صفاراء الملوك التى بها
و بنيان مجد لم تهدم قبابها

قال الزبير: صفاراء: ماء لهم؛ وهى أكثر من هذا فاقتصرت منها على ما احتاج

« المعبى ماء لبنى عبس. قال الأصمعى : من مياه بنى عميلة بن طريف بن سعد ، المعبى و هى فى جوف حبل يقال له سواج » (معجم البلدان ١٨ : ١٩٨ طبع بيروت وانظر التاج ١٠ : ٣٥٣) و أما « المنبى » بالنون كما حكاه المحقق عن الاساس بدون أن يحققه فهو بالفتح قال العمرانى موضع جاء فى الشعر (أنظر معجم البلدان ١٨ : ٢١٧).

ص ٢١١ قوله : « بكل ٥ انثلام » راجع له الاساس (١ : ٣٦٩)

ص ٢٢١ قوله : « فلاة ٥ كراها » و «مصادقة ٥ سراها » اطلب لهما الاساس (٣ : ٨٤ و ١ : ٢٥٨).

ص ٢٢٢ قوله : « إذا ما ٥ مداها » و « و صاقت ٥ فاحتواها » البيتان عند الزمخشرى فى الاساس (١ : ٣٥٦) و أنشدهما ابن سنان الخفاجى فى سر الفصاحة (ص ١٠٥) و علق عليهما بما نصه — « وإن كان ابن أبى خازم سبق الشماخ إلى المعنى، الا أنه جاء به فى بيتين ، و احتصره الشماخ فجاء به فى بيت واحد » يعنى قوله الشماخ هذا :

إذا ما رأية رفعت لمجد ٥ تلقاها عرابة باليمين

ص ٢٢٣ « إذا ما ٥ كفاها » راجع له الاساس (١ : ٥٠٤)

القسم الثانى

و أحيراً أسوق إليكم ما وقعتُ عليه من فائت شعر اس أبى حازم و كانت جملة ما أثبت السيد المحقق فى ملحق الديوان أقل من خمسة عشر بيتاً ، فدونكم ما تيسر لى العثور عليه :

(١) أنشد له كشاجم ، فى المصايد و المطارد (ص ٢١٩ ، بغداد ، ١٩٥٤):

و إذا تشاء رأيت فى أكنافها ٥ قلص النعام كأنهن نجائب

(٢) و انشد له ابن دريد فى الجمهرة (٢ : ٣١٣) :

و لقد أتانى عن تميم أنهم ٥ ذئروا بقتلى عامر و تغضبوا

وهو فى ديوان عبيد بن الأبرص (ص ١٦ رقم ٢) و قد نبه على ذلك السورتى فى حاشيته على الجمهرة.

(٣) و أنشد له الزمخشرى فى الاساس (١ : ٤٣٦) :

وجدير بالملاحظة أن القول بكون الأبهر واحداً ليس مجمعاً عليه، بل اختلفت فيه أقوال جملة اللغة عن العرب كما يتوضح ذلك بمراجعة المعاجم، فاذن ليس لنا أن نقتصر على قول دون آخر . و بعد ذلك لا يستقيم ما انتقده ابن قتيبة أو العسكرى على الشاعر، إلا على مذهبهما الخاص فى تفسير الكلمة. و مما يشهد لما أتى به الشاعر مرتين، أن صاحب اللسان حكى عن على رضى الله عنه — « فيلقى بالفضاء منقطعاً أبهراه» — (راجع اللسان ٥ : ١٥٠) و يظهر من بحر الجواهر للهروى أن الأبهر هو الذى يسميه ارسطاطاليس اورطى، و هو أكبر الشريانين من التحويف الأيسر من تجويفى القلب و هو أول ما ينبعث من القلب يرسل شعبتين، أكبرهما تستدير حول القلب و تتفرق فى التجويف الأيمن (راجع بحرالجواهر، مخطوط المكتب الأسيوى بكلكتا، ١٦٩ظ، رقم ٤٩٧، و القانون لابن سينا ص ٢٩ طبع رومة، ١٥٩٣م) فلعل العرب أرادوا بالأبهرين الشريانين أو شعبتى الأكبر منهما و منهم من أراد الاكبر وحده فجعله واحداً .

ص ١٩٣ عليهن أمثال حُدارى و فوقها ٥ من الريط و الرقم التهاويل كالدم

قلت صدر البيت فى رواية الزمخشرى هذا :

* عليهن أمثال الخدارىّ خلفة *

و هذا أحب وأثبتُ مما ثبت فى نسخة الديوان. (انظر الاساس ٢ : ٥٥٥)

ص ٢٠٢ قوله « و قد ٥ دوام » عد الزمخشرى فى الاساس (٢ : ١٧٧)

ص ٢٠٤ قوله « كاخنس ٥ جهام » أورده الزمخشرى فى الاساس (٢ : ٣)

ص ٣٠٥ قوله « وأصبح ٥ الطام » فى الاساس (٢ : ٤٤٨) والرواية « نصول الدر » .

ص ٢٠٨ قوله « بها قرت ٥ العملم » جاء فى الاساس (٢ : ٢٤٢)

ص ٢١٠ قوله : « على الممهى يجر لها الثمام »

جاء فى التعليقة : « والممهى اسم موضع بعينه، نرى أنه ماء» (انظر الحاشية رقم ٣٢ ص ٢١٠) و لعله نقل هذه الفقرة عن البكرى إلا أنه زاد عليه « نرى أنه ماء » . ولو أنه استند إلى معجم ياقوت لوجد هذا النص :

فى نسخ الصحاح كلها ثوب المقدسى بالياء». قلت هكذا ورد فى طبعة الهوريني على النسبة الى بيت المقدس و انظر الاساس ٢ : ٢٣٤ و التاج ٤ : ٢١٤ و الصحاح (شبرق ، قدس).

ص ١٠٧ قوله : «فقلت ٥ مفيض» ورد فى تفسير الطبرى (٢ : ١٦٠)

ص ١١٤ تداركنى أوس بن سعرى بنعمة ٥ و عرد من تحنى عليه الأصابع

فتى من نبى لأم أغر كأنه ٥ شهاب بدا فى ظلمة الليل ساطع

لمستسلم بين الرماح أجبته ٥ فأنقذته و البيض فيه شوارع

بطعنة شرز أو طعنة فيصل ٥ إذا لم يكن للقوم فى الموت راجع

قلت الأربعة فى الحماسة الشجرية (ص ١٠٣ طبعة دكن) و روايتها «والسمر فيه شوارع» وهى فيما أظن أثبت من «البيض فيه شوارع».

ص١٣١ قوله : «أجدك ٥ ضجيع» من شواهد الزمخشرى فى الاساس (٢:٤٢٦)

ص ١٣٤ قوله : «إذا ما الحرب ٥ الجموع» عند الزمخشرى فى اساسه (٢:٤٢٣)

ص ١٦٤ : إذا ماشئت نالك هاجرات ٥ ولم أعمل بهن إليك ساقى

قلت صدره عند الزمخشرى (الاساس ٢ : ٢٣٧) برواية أخرى هكذا :

* إذا ماجئت جاءك مقذعات *

ص ١٦٩ ولو جاراك أبيض متلئب ٥ قرى نبط السواد له عيال

فى رواية الزمخشرى «احضر متلئب» و «نبط العراق» (الاساس ٢ : ١٤٩)

ص ١٨٨ : قوله : * يقطع ذو أبهريه الحزاما *

أورد المحقق فى الكلام على هذا البيت ، مواخذتهم المعروفة على الشاعر بأنه جعل الأبهر اثنين مع أنه واحد ؛ وجاء فيما حكى عن الشعراء لابن قتيبة : «.... و كان الصواب أن يقول ذو أبهره». قلت الصواب فى العبارة «... أن يقول ذوا أبهره» — يعني الجنين. وانظر المعانى الكبير (ص ١٣٨) هذا و نفس هذا الإيراد يتجه نحو قوله (ديوانه : ١١١)

على جرداء يقطع أبهراها ٥ حزام السرج فى خيل سراع

و لكن المحقق لم يلتفت النظر الى ذلك و إنما قال : «و الأبهران عرقان يخرجان من القلب ثم يتشعب منهما سائر الشرايين» (انظر الحاشية رقم ١٣ ص ١٩٩) ولعله نقل هذه العبارة من صحاح الجوهرى.

ظر الاساس ٢ : ٤٦٦) و يلاحظ أنه ورد مع صدر آخر في الديوان س ٥١ ب ١٤).

له ٥٥ كادت تساقط منى مةً أسفاً ٭ معاهد الحيّ والحزن الذى أجد
ثم اغتززتُ على عنسٍ عذافرةٍ ٭ سيٌ عليها خبار الأرض والجدد
طاوٍ برملة أورالٍ تضيفه ٭ إلى الكناس عشيٌ باردٌ صرد

الثلاثة بدون تخريج و كلها من شواهد الزمخشرى فى اساسه (انظر ١ : ٤٤٦ ، ٢ : ١٦١ ، ٢ : ٥٧).

ص ٦٤ قوله : « غذاما ٭ العشار»، ورد فى مستدرك التاج (تاج العروس ١ : ٧٣)

ص ٧٠ قوله : * و قد ضمزت بجرتها سليم *

أورد المحقق « بحرتها » بالحاء عن معانى القتبى . و وجدت القتبى لا يعرض لضبطها . و قد أورد صاحب التاج فائدة فى ذلك حيث قال : «وجد بخط أبى زكرياء فى هامش الصحاح مانصه : « ورأيت بخط أبى عباس الأحول لقد ضمرت بجرتها، و قال حرة بنى سليم مشهورة و المعنى سكتت وأقرت» (انظر تاج العروس ٤ : ٤٦)

ص ٧١ قوله : * و هل الحى حى بنى سبيع *

قلت فى رواية الزمخشرى « حى بنى نمير » (الاساس ١ : ١٥)

ص ٧٣ كفيما من تعيب و استحما ٭ سام الارض إذ قحط القطار

قال المحقق فى تفسير البيت : « سام الأرض : أرفع بلاد نجد » ثم قال : « يقول نزلنا أرض نجد و غلبنا عليه أهله » (راجع الهامش رقم ٤٣) قلت لم أعرف وجهاً لهذا التفسير . و البيت عند الجواليقى فى شرح أدب الكاتب (ص ٢٥٦) و قال فى تفسيره : « و استبحنا سام الارض، يعنى خير بقاعها حين عم الناس الجدب ».

ص ١٠٣ قوله : * و دائرة مثل الاسير المكردس *

قلت فى رواية المفضل : « و ضجعته مثل الأسير » و قد عزاه إلى امرىء القيس (تاج العروس ٤ : ٢٣١)

و قوله : * كما خرق الولدان ثوب المقدس *

فى الصحاح و التاج و الاساس لامرىء القيس و الرواية «كما شبرق الولدان». و علق الزبيدى على « المقدس » فقال : «هكذا بخط أبى سهل (لعله الهروى) و الموجود

ص ٧ تعناك نصب من أميمة منصب ٥ كذى الشوق لما يسله و سيذهب
لم يخرجه السيد المحقق و هو فى تفسير الطبرى (٢٣ : ٩٥ طبع الميمنية) و فى روايته « كذى الشجو » و جاء فى الجمهرة لابن دريد (١ : ٢٩٩) مع هذا العجز :

* و جاء من الأخبار ما لا يكذب *

و قد ورد فى ديوان طفيل الغنوى (ص ١٧ رقم ٢) مع هذا الصدر :

* تأوبنى هم مع الليل منصب *

و نبه على ذلك الدكتور فريتس كرنكو فى حاشيته على الجمهرة — هذا ، والرواية عن ابن دريد « عميرة » بدل « أميمة » —.

ص ٩ قوله : لتحتملن منكم بليل ظعينة ٥ إلى غير موثوق من العز تهرب
قلت أنشد ابن جنى عجز البيت بلا عزو و روايته : « . . . . من الارض تذهب » (انظر الخصائص ١ : ١٩٣ طبع دار الكتب)

ص ١٢ قوله : * و حالفتم قوماً هراقوا دمائكم *

هذا الصدر بعينه عند الزمخشرى فى الاساس (٢ : ١ طبع دار الكتب) و كذلك عند الصغانى فى العباب (تاج العروس ٥ : ٣٦٧) و خرجه المحقق عن اللسان بلفظ آخر.

ص ١٧ قوله : « لدن غدوة ٥ لعوبها » هذا البيت من شواهد الزمخشرى فى اساس البلاغة (١ : ٥٩)

ص ٢٥ قوله : * و لم تعلم بان السهم صابا *

ورد فى رواية ابن دريد « و لم تشعر » (الجمهرة ٣ : ٤٣٨)

ص ٢٧ قوله : * يشبه نقعه عدواً صبابا *

أورد المحقق عن منتهى الطلب و مختارات ابن الشجرى « رهواً » بدل « عدواً » قلت هو عن أبى عبيدة كما ورد عند القالى فى البارع (ص ١٠ طبع لندن ١٩٣٣م)

ص ٤٣ قوله : « ليالى ٥ الاقاحى » عند الزمخشرى فى الفائق (٢ : ٥٣)

ص ٥٣ وأصبح يمعض العمرات عنه ٥ كوقف العاج طرته تلوح
عجز البيت فى رواية الزمخشرى :

* كوقف العاج ليس به كدوح *

ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي

تحقيق الدكتور عزة حسن

دمشق ١٩٦٠

قرأنا لبشر بن أبى خازم الأسدى قصائد عديدة وقع عليها اختيار أصحاب المجاميع الشعرية أمثال المفضل الضبى و أبى زيد القرشى، أو أبياتا مبعثرة فى صحائف المعاجم و كتب الأدب و التاريخ و المحاضرات. و كان ذلك جلّ ما تحدّر إلينا من شعره. و قبل بضعة أعوام فقط اتفق العثور علىٰ مخطوطين من ديوانه فى بعض خزائن تركية. فقام سيادة الأستاذ الدكتور عزة حسن بنشره نشرة علمية محققة، مستنداً إلى ذينك المخطوطين و مستقياً من عيون مراجع الأدب و اللغة و التاريخ من بين مطبوعات و مخطوطات، و افرغ وسعه فى تخريج القصائد و الأبيات و تلخيص المعانى و ضبط الكلم و تمحيص الروايات. و ضمّ إلىٰ نص الديوان ملحقاً يشتمل علىٰ عوائد معدودة كما أنه تكلم فى مقدمة ضافية ممتعة، علىٰ حياة الشاعر و مشاهده و أيامه مع بيان مصادر أخباره و شعره و منزلته فى الشعراء الجاهليين. ولاغرو أنه أتى علىٰ كل ذلك بما يشفى العليل و يروى الغليل و أن عمله الشاق هذا جدير بكل تنويه و تقدير.

تنقسم هذه الملاحظات إلى قسمين، أولهما يحتوى علىٰ تخريج طائفة من الأبيات التى لم يتسنّ للسيد الدكتور أن يدل على أماكنها و فى أثناء ذلك ننبه علىٰ بعض نكت حقيقة بالإعتبار: و الثانى يمثّل أبياتاً فائتة تضاف إلى ما فى الديوان: فلتراجع الصفحات التالية من ديوان بشر:

القسم الأول

ص ١ قوله: «عدواً» «الصحاء» أنشده الزمخشرى فى الفائق (٢ : ١٩٣) طبع دائرة المعارف، دكن)

میل تو بمکیدن ما و فیروزی خصم ❊ خوی تو ز خون ما دهد روزی خصم
از جور تو چرخ مهربان شد بر ما ❊ مرگ دگر است بلا دل سوزی خصم

❊❊❊

بی روی تو دشمن گلو شد نفسم ❊ لب بر لب پر خروش همچون جرسم
بر روی زمین چو سبزهٔ بی نهرم ❊ در جوف فلک چو مرغ اندر قفسم

❊❊❊

بر آب اگر دوی همیئی و همین ❊ در آتش اگر شوی همینی و همین
بی آنکه دلی ز خویش راضی سازی ❊ بر باد اگر روی همیئی و همین

❊❊❊

تمام شد انتخاب دیوان نزاکت بیان «قاسم» کاهی (؟) بتاریخ بیست و دونم شهر رجب ...

من نوشتم صرف کردم روزگار
من نمانم این بماند یادگار

★★★

ز آمدن شیشه و مینای نبید ٭ در آگره شد امسال نوروز به عید
دیدند خلایق چو شبیهت گفتند ٭ در ظل خدا نیز خدا بتوان دید

٭٭٭

خورشید جهان شاه جهانگیر بود ٭ برج شرفش خطهٔ کشمیر بود
عمرش اگر از هزار افزون گردد ٭ خورشید هزار ساله کی پیر بود

٭٭٭

تا دانش جای در دل محزون کرد ٭ عقل و خرد از خانهٔ دل بیرون کرد
دانش همه را عقل و خرد افزاید ٭ این طرفه که دانشم مرا مجنون کرد

٭٭٭

رفتی تو و بزم عیش برهم زده شد ٭ باز آ که ز رفتنت جهان غمکده شد
بر خال تو چشم هر که افتاد گریست ٭ خال تو برای چشم سنگ بده شد

٭٭٭

حیرانم ازین خانهٔ بی روزن و در ٭ کابیده رونده را ازو نیست خبر
مشکل که سلامت شود این راه بسر ٭ گیتی گِلِ لغزیده و من کوره سر

٭٭٭

روزی که نگاشت این دو زلف تو فلک ٭ بر صفحهٔ حسن مصرعی شد هر یک
٭ بروی آدمی مه خال سـهاد ٭ این نقطهٔ انتخاب و آن نقطهٔ شک

٭٭٭

ای آمده بی تو بو به تنگ اندر گل ٭ بلبل نکند تکیه ز رنگ اندر گل
در چشم تو ناز همچو کیف اندر می ٭ در روی تو شرم همچو رنگ اندر گل

٭٭٭

گر پای شکسته تر ز قطب فلکم ٭ در پس روی از طالع خود تیز تکم
٭ هر چند که چشم فصل را مردمکم ٭ چون نقطهٔ شک نهاد از سر حکم

٭٭٭

در سر چو خرد نباشد افسر چکنم ٭ در دیده چو نور نیست دلبر چکنم
چون خط حسین بگریه نتوان شستن ٭ گر دیده سابر شد برابر چکنم

٭٭٭

من آن مرغم که هرگز دانه بی دامم نشد روزی
بدامی تا ندیدم خویش را کامم نشد روزی

[رباعیات]

از زلف میاموز ستمکاری را ٭ برهم مزن آئین وفاداری را
چون چشم خود از برای نادیدن ما ٭ بر خویش مبند تهمت بیماری را

٭٭٭

زنجیر بپا بسی دویدیم چو آب ٭ سرگشته تری ز خود ندیدیم چو آب
چون شیشهٔ می امالب از خون گشتیم ٭ در دیدهٔ خود فرو چکیدیم چو آب

٭٭٭

هر چند جفا از تو بود حاصل ما ٭ جز تخم وفا نمیدمد از گل ما
زانسانکه غذای شمع از شمع بود ٭ گردید غذای دل ما از دل ما

٭٭٭

قدر تو ز بس فزون ز مهر و ماه است ٭ پیراهن چرخ بر قدت کوتاه است
دیدند خلایق چو شبیهت گفتند ٭ این نیست شبیه سایهٔ الله است

٭٭٭

آئینه جان نما تن شیشهٔ تست ٭ جان همه کس در بدن شیشهٔ تست
یارب دل داغ دار چون شمع کسیست ٭ آن لاله که اندر دهن شیشهٔ تست

٭٭٭

زلف تو بر دل که مار برهم زده است ٭ کز شرم رخت چون گل شبنم زده است
ای دیده بر آتش دلم آب مزن ٭ کاین دل نبود مشت گل نم زده است

٭٭٭

با چشم بگو سیاه مستی نکند ٭ با زلف باو دراز دستی نکند
زلف ما راست و چشم تو مهرهٔ مار ٭ این مار چرا مهره پرستی نکند

٭٭٭

در جسم حکیم گر ز می خون باشد ٭ محتاج بروح در بقا چون باشد
از باده و دانست چو باشد معجون ٭ انگشت تو بر نبض فلاطون باشد

از جگر بر گرد چشمم گشته صد پر کاله جمع
هیچکس دید است بر یک شاخ چندین لاله جمع

° ° °

من لزان شامی که با تو تا سحر بودم چو شمع
در سحر معدومم و هر شام موجودم چو شمع

° ° °

ه شراب شام و می روزه را قضا نکنم
قضای روزه کنم گر پیاله وا نکنم

° ° °

بی تو نی در باغ آرام است بی در خانه ام
همچو مرغ نو گرفتار از همه بیگانه ام

° ° °

من از چشم او ناز را می شناسم
حریفم من اندار را می شناسم

° ° °

روز می در مجلس آور تا سحاب آید برون
شب مکلف به جام را تا آفتاب آید برون

° ° °

وصل تو همچو روی خوشرویان
هجر تو همچو خوی بدخویان

° ° °

از طاق دلش فتاده ام من
مانند گزگ ز دست مستان

° ° °

کیفیت می ر چیست گر بست
از عکس تو در شراب پر تو

° ° °

تخم غم تو در دل دیوانه گل کند
اینست گلبنی که بر خانه گل کند

• • •

از دل من جوی خون که باز رها کرد
این گرهی را که بسته بود که وا کرد

• • •

چنان کز زشت نیکوئی نیاید
ز نیکو نیز بد خوئی نیاید

• • •

ز بس بچشم جهان حرص دیدنت وا کرد
عجب نباشد اگر حرص را هنر شمرند

• • •

عکس رخت ز دیده رود رست تا به دل
چون عکس ماه از لب جو تا لب دگر

• • •

می طپم چون بسمل و دل برمی گیرم ز جا
در دل بی رحم او رحمی گمان دارم هنوز

• • •

گلی نچیدم و بگذشت نو بهار افسوس
گذشت عمر جوانی بغیر یار افسوس

• • •

ترسم از سوز دل من در هوا گردد کباب
بر پر مرغی که بندم نامهٔ احوال خویش

• • •

گر ندیدستی جوان و پیر در ناز و نیاز
گو برو نظاره کن آن چشم را بر ابروش

• • •

[فردیات]

هر که از زحمت خاری قدم از جا برداشت ٭ نتواند بره عشق دگر پا برداشت

٭ ٭ ٭

چشمش آشفتهٔ آن طرهٔ عنبر گونست ٭ لیلیی بین که چه سان شیوهٔ مجنون برداشت

٭ ٭ ٭

فروغ روشنی ماه از مَی نابست ٭ که بی شراب گلی ماهتاب بی آبست

٭ ٭ ٭

عشق تو وطن جز بدل پاک نگیرد ٭ چون شعله که در هیمهٔ نمناک نگیرد

٭ ٭ ٭

در مجلسی که ماه رخت ماه شب بود ٭ گر آفتاب سر بزند بی ادب بود

٭ ٭ ٭

بیهوده سر مزن که کشادت نمیدهند ٭ خاکستر ار شوی که ببادت نمیدهند

٭ ٭ ٭

بطفلی کرده ام یاری که او یاری نمیداند ٭ سپردم دل بدلداری که دلداری نمیداند

٭ ٭ ٭

شکر شب مهتاب بحرفی نتوان کرد ٭ کیفیت مَی نابه بظرفی نتوان کرد

٭ ٭ ٭

گه بلطفم می نوازد گه بنازم میکشد
زنده می سازد مرا آن شوخ و نازم میکشد

٭ ٭ ٭

دید رویت دیده و صبر از دل دیوانه برد
از که نالم چون متاع خانه دزد خانه برد

٭ ٭ ٭

تا ترا سبزه بر لبان بدمید
بر لب آب خضر جان بدمید

٭ ٭ ٭

سعادت زلف مشکین تو دارد
که هر شب سر بالین تو دارد

حرف غم در گوش «قاسم» جانمیکرد[ه] مگر
پنـــبهٔ درگوش دارد از صـــدای قلقلی

(۱۲۳)

آبرو خواهی مخور آب کسی ٥ خون دل به از می ناب کسی

(۱۲٤)

٥ از بس‌که لب از تو شکایت سراید ولی ٥ ترسم که زخم به شدهم لب کشاید کسی

(۱۲٥)

چون برگ خران بطرف جوئے ٥ هر دم بَردم صبا سوئے
هر سر که نهد تهنیت باشد ٥ بر دوش حود از گدا سبوئے

(۱۲٦)

بگیو سنبل و چون زلف تاب داده سوئی
گلی که بوی ندارد بوی باده سوئی
میان زلف تو دلهای حون شده شد[ه] مشک
گره گره ز سر زلف حود کشاده سوئی

(۱۲۷)

بسکه آررده شدم از مددِ هر یاری
میزند بر دلم آن کو کشد از پا خاری
مهر آید برمین بوس کسی هر روری
که کند خانهٔ حود سایهٔ هر دیواری
هر دلی را که غمی هست دلم را عم اوست
چون طبیبی که بود در غم هر بیماری
لاله را داغ بدل، حار به پهلو گل را
بیست گوئی بحهاں حاطر بی آزاری

(۱۲۸)

گر دل برای عشق تو درکار نیستی ٥ دل را درون سینهٔ من بار بیستی
کوتاه کی شدے ز زلیخا زبان خلق ٥ گر یوسفی درین پس دیوار نیستی

هر که خود بین نیست، سر تا پای او بینائی است
چشم چو خودبین نشد گردید بینای همه
تا شود منظور بر اهل نظر «قاسم» صفت
در درون سینه کن چون آئینه جای همه

(۱۱۸)

این چنین خوی گرفتست بآغوش نگاه که شده بستر و بالینش برو دوش نگاه
یک نگه کردی و صد مشکل من آسان شد بس که بر گرد رخ تو شده از جوش نگاه
بعد مردن نرسد چشم بهم آنکس را که به نظارهٔ حسنت شده مدهوش نگاه

(۱۱۹)

بر زبان باده نوشان پیچ و تاب افگندهٔ زلف را گویا ز مستی در شراب افگندهٔ
با جمال عالم آرا فارغی از چشم رحم کز نگاه عاشقان بر رخ نقاب افگندهٔ
سبزه و گل جمله در رقص اند بی‌بی‌حیا تا ز جامت قطرهٔ در جوی آب افگندهٔ

(۱۲۰)

ساقی بده پیاله و ستان پیالهٔ ٭ سهو ارکنی بهوش بتاوان پیالهٔ
پاس اخیر از شب وصلت بود چنانکه ٭ ماند میان شیشه [و] مستان پیالهٔ

(۱۲۱)

ای کاتب قضا که کتابش نوشتهٔ ٭ بر زلف و رخ عقاب و عذابش نوشتهٔ
بر نامه سکه ریخته ای از حجاب خوی ٭ پنداشتم مگر به گلابش نوشتهٔ

ردیف ی

(۱۲۲)

٭ نامهٔ من برد بلبل از صبا سوی گلی
چون کشودم بود هر حرفش زبان کاکلی
سنگدل با زلف محبوبان نگردد آشنا
جغد را هرگز نباشد آشیان بر سنبلی
گر بدی افزود دشمن هم تو در نیکی فزای
چون خمار افزون شود افزون بکش جام ملی

(۱۱۵)

ز گفتگو چو صدف بسته ام دهن بی تو
که در گلو شودم استخوان سخن بی تو
ز چشم نور جدا به که چشم از تو جدا
بغیر آب چمن به که انجمن بی تو
ز داغ همدم و با خار همنشین شده ام
چو عندلیب خزان دیده در چمن بی تو
بغیر جسم بود جان چنانکه تو بی من
بغیر روح بود تن چنانکه من بی تو
عجب نباشد ازین چشمه چشم گر دارم
که مو چو سبزه دمید[ه است] بر بدن بی تو
بسان کرتهٔ فانوس بی چراغ بود
مرا برین تن بی روح پیرهن بی تو

ردیف ه

(۱۱۶)

دلی نگذاشت زلفت ناشکسته ٭ مگر زلف ترا دلها شکسته
دلم بشکن که با زلفت دل من ٭ شکسته بهتر است از ما شکسته
بحرف آشنا رنگت شکستم ٭ که باد این باده را مینا شکسته
٭ بچشم من نه از مژگانت خاری ٭ که چو پای ترا دریا شکسته
بترس از رنجش «قاسم» که گردد ٭ نتوبه رونق صهبا شکسته

(۱۱۷)

سکه نور حویش حور افگند در پای همه
جای او از [این] شرف گردید بالای همه
پیش دانا لاف دانائی ز نادانی بود
هر که نادان دید خود را گشت دانای همه

بس که «قاسم» پر شد از مهر علی موسی رضا
سینه اش را گر شکافی آفتاب آید برون

(۱۱۰)

ہ رقیب آزار من حوید که چون من یار یار است این
مش بر گرد سر گردم که چون من دلفگار است این
ترا چیں در حبین است آن مرا در چشم حوابست این
ترا در می خمار است آن مرا می در حمار است این
ہ ر سر تا پای غم گرده ام [و] از غم چه غم دارم
تو هر جوری که خواهی کن به «قاسم» سازگار است این

(۱۱۱)

گر شوی سایه گریں روزی به سحت ماعبان
سایه بر حورشید امدارد درحت ماعان
فاحته چون دید بی گل باغ را حدید و گفت
همچو تو ما گل نرفت این حال سحت ماعان
جشن بوروز است و فراش بهار ار فیص طبع
طرح کرد از سبره و گل تاح و تحت ماغان

(۱۱۲)

الهی تا بود فانوس حسمانی ز حان روشن الهی تابود ار بیر اعظم حهان روشن
بود ار فرط عدل شاه بورالدیں رمیں حرم بود ار بور اقبال حهانگیر آسمان روشن

(۱۱۳)

بعد اریں در عوض اشک دل آید بیرون اب چون کم شود ار چشمه گل آید بیرون
غمش [آمد] پی دل بردن و در سینه بیافت درد از حانهٔ معلس حجل آید بیرون

ردیف و

(۱۱٤)

باده و عشوهٔ ساقی شده یکحا هر دو ہ هوش تا کی سرد یارب اریبها هر دو
دل پیر یار تو و دیده سوی یار قدیم ● همه را کار یک بار و مرا با هر دو
شب به یغمای دلم زلف و رخت آمده بود ہ دل مدانم که یکی برد ر من با هر دو

(۱۰۷)

ز خواهش دشمنی از بحر دایم تشنه بر گردم
اگر مَی در ایاغ من نباشد مست تر گردم
ز بس ذوق طلب دارم جدائی جویم از مطلب
اگر صد ره روم تا کعبه از بیرون در گردم

(۱۰۸)

تو آتش در دل من زن که شمع انجمن باشم
تو چون گل در کنار من نشین تا من چمن باشم
یگانه با تو میخواهم چنان خود را که گر روزی
بجوئی حویش را من درمیان پیرهن باشم
چو پشت همت من بار منت بر نمی تابد
نسیم گل نیابد ره دران مجلس که من باشم

ردیف ن

(۱۰۹)

مَی پرستم مَی ز چشمم جای آب آید برون
گر بگرید بلبل از چشمش گلاب آید برون
چشم او از غایت مستی چو افتد بر گلی
گر بیفشاریش در جامی شراب آیــد برون
بهر تو اسباب مَی خوردن مهیا شد چنان
مَی اگر برکف گذاری ما[هتاب] آید برون
یکره ار در چشم من آمد خیال او بخواب
کی ز ذوق آن دگر از چشم خواب آید برون
بسکه میل همزبانی با تو دارد هر کسی
گر ز شکل آئینه پرسی جواب آید برون
ز اشتیاق هم شیبی های گوش و گردنت
بعد ازین همچون صدف دُر از حباب آید برون

شوم بانیکنامی معترف از هر گناه خود
که پیشش بی سخن میگردم اما صد سخن دارم

(۱۰۲)

چو می غم خورد خونم را و من می را چو خون غم
غم تو آنچه با من کرد من هم با سبو کردم
چه خونها کردهٔ نورادگان باع را در دل
که آمد بوی خون امروز هر گل را که بو کردم

(۱۰۳)

چو بو از ضعف تن جا در پر و بال صبا کرد[م]
تماشای حریمش را باقبال صبا کردم
فرستادم دل خود را که بویش از صبا دزده
ه چو دزدی از پی دردی بدنبال صبا کردم
مرا آزردگیها بود در دل از صبا لیکن
چو از کویش روان شد گریه بر حال صبا کردم

(۱۰٤)

گاه بوس از رح گهی ارلب تما میکنم آرزو های که نُد در دل گره وا میکنم
نوگرفتارم بهر عضوش جدا دل میدهم طلطم و هر چیر می بینم تقاضا میکنم
معجری می سازم ار صهبا برای عاشقان آتشی را درمیان آب پیدا میکنم

(۱۰۵)

ه ز بس‌شکسته دلم اب بخنده وا نکنم ه نمونهٔ حرس سدکم صدا نکنم
چنان شدم ز جدائی که بعد ازین دیگر ه خنده بیر لب از یکدگر جدا نکنم
ز آشنائی مردم چنان گریزانم ه که چشم بر رح آئینه بیر وا نکنم

(۱۰٦)

گویند ما ز باده پرستی گذشته ایم ه گو راستست ور سر مستی گذشته ایم
دنیا ز نیست رهزن او گشته عقل وهوش ه زین مرحله بدولت مستی گذشته ایم
بی مثل دین ز خواهش دنیا بیمن عشق ه مردانه زین ملدی و پستی گذشته ایم

• ستم هر چند ترک شغل عشق بنیدم
که من در ناپشیمانی دل بیدرد را مانم
اگرچه من ز درمان بی نصیب افتاده ام [«قاسم»]
جهانی را بدرمان می رسانم درد را مانم

(۹۹)

گر نمی نالیم از هجری بدان آسوده ایم
همچو بلبل با رخ گل در خزان آسوده ایم
لب فرو بستیم و از دست جهان ایمن شدیم
قفل تا بر در زدیم از دشمنان آسوده ایم
با نگاه دور از رشک رقیبان فارغیم
چون بتو قانع شدیم از باغبان آسوده ایم
در زیان بودیم تا سود از جهان می خواستیم
چون ز سود خود گذشتیم از زیان آسوده ایم

(۱۰۰)

من کجا با هر سیه چشمی سری پیدا کنم
در سیه چشمان مگر چشم سری پیدا کنم
من ز آتش یاد گرم ساز و سامان خوشی
نان ز چوب و جامه از خاکستری پیدا کنم
بیوفائی جان من رسمیست ناخوش در جهان
ورنه من هم می توانم دیگری [پیدا] کنم
هر کجا بر خاک بینم نقش پای سر نهم
تا میان سروران شاید سری پیدا کنم

(۱۰۱)

من از یاد رخ او در گریبان صد چمن دارم
کجا دارد چمن این تازه گلزاری که من دارم
فراق جان ستانش گر ستاند جان نمی میرم
که یادش را بجای جان دیگر در بدن دارم

(۹۴)

دماغ بوی جنون گندد ار شمیم شوم ٭ گل شگفته شود غنچه گر نسیم شوم
بچشم او نکنم جای گر نگه گردم ٭ بگوش او نرسم گر گُر یتیم شوم
رقیب بستهٔ خون منست و من او را ٭ اگر چو خویش[به] بینم غمین رحیم شوم
بغیر منت زهر ار خورم شفا یابم ٭ بمنت آب حیات ار خورم سقیم شوم

(۹۵)

دادی ز حد افزون غم و غمخواره ندارم ٭ گر چاره گرفته شوی چاره ندارم
٭ با هجر تو ار بسکه شدم دست و گریبان ٭ چون بخیه‌گر پیرهن پاره ندارم
چون صورت خورشید در آئینه نگنجد ٭ معذورم اگر طاقت نظاره ندارم

(۹۶)

گرفتم آنکه دگر توبه از نظاره کنم ٭ خیال سینه نشین را بگو چه چاره کنم
٭ ز دیده مه و از بسکه مضطرب شده ام ٭ مدوق رود کشودن نخواه پاره کنم

(۹۷)

پریشانی عالم جمع در حال حزین دارم
همانا نقش زلفت[را] بر لوح جبین دارم
٭ منم در گمان عشق او مکن از گریه منع من
بجای داغ من چشم دگر در آستین دارم
ز بس بر چشم سودم چشم من شد نقش بر دستم
که آبی می برم بروی و تخمی در زمین دارم
مرا بسیاری غم ساخت «قاسم» فارغ از غمها
نمیدانم که دل را بر کدامین غم غمین دارم

(۹۸)

بنالد هر که پهلویش نشینم درد را مانم
بپوشد چشم سوی هرکه آیم گرد را مانم
مرا هر لحظه برداری و هر ساعت بیندازی
تو چون نردبازی و من کمترین نرد را مانم

ردیف ل

(۸۹)

دلکش بود بدولت بوی تو بوی گل ٭ بلبل ز شوق روی تو آمد بسوی گل
از هر پیاله قدر گل افزون بود بچشم ٭ گوئی ز آب باده بود آبروی گل
از ذوق جور لطف تو مارا کشد بباغ ٭ گه آرزوی خار گهی آرزوی گل
هرگز تنک وتیره نباشند صبح و شام ٭ نازک تراست خوی جوانان ز خوی گل

(۹۰)

ای نغمهٔ تو چو نشهٔ مُل ٭ گرد سر تو هزار بلبل
از شوق ترانهٔ تو در باغ ٭ بر صورت گوش بشگفد گل
سازیست گسسته تار گوئی ٭ بی نغمهٔ تو صدای بلبل

(۹۱)

رفتم بجست و جوی تو امشب بباغ گل
دستی چراغ باده و دستی چراغ گل
یک بیت خوب پیش من و یک کتاب شعر
یک گل ز دست یار برابر بباغ گل
مردم دماغ خویش معطر به گل کنند
بوی خوشِ تو کرد معطر دماغ گل

(۹۲)

ای در دلم نشسته چو تو درمیان گل ٭ دل میزند ببوت ملی بوست جان گل
از شوق پای بوس تو در صحن گلستان ٭ صد لب بر آورد ز طمع یک دهان گل

ردیف م

(۹۳)

راه هجوم گریه بر آواز بسته ایم ٭ خون خوردهایم تا ره غماز بسته ایم
بر رشتهٔ امید گره بر گره فتاد ٭ از بس گسیختی تو و من باز بسته ایم
چشم تو بر صداقت دعوی گواه ماست ٭ بر سحر اگرچه تهمت اعجاز بسته ایم
چون در تمیز نیک و بد خویش‌عاجزیم ٭ بر بخت صد حکایت ناساز بسته ایم
«قاسم» صفت ز کشمکش دهر فارغیم ٭ آنجا که کار خویش بر اعجاز بسته ایم

میا گرد چرخ از بهر من اسباب پروانه
تن چون خامهٔ کاغذ دل چون پارهٔ آتش
بجای آب از هر موی من آتش برون آید
مسامات تنم هر یک شده فوّارهٔ آتش
دل از پیکر برون افتد چو رخ از مَی بر افروزی
که مرغ از آشیان افتد شب از نظارهٔ آتش

(۸۶)

ای از لبت انگبین فراموش ٭ در عشق تو کفر و دین فراموش
بر عارض تو قضا نوشته ٭ خطی که شد از جبین فراموش

ردیف غ

(۸۷)

در گلستان طعنه میزد دوش بلبل بر چراغ
کز خجالت میروی هر صبحدم بیرون ز باغ
در محبت رشک معشوقان کم از عشاق نیست
لاله از رشک گل و بلبل نهد بر سینه داغ
همچو نرگس چشم دارد لیک بینائیش نیست
هر که او در موسم گل مَی ندارد در ایاغ

ردیف ک

(۸۸)

در غمت دل چو ارغوانی خشک ٭ بی‌تو مجلس چو بوستانی خشک
دعوی عشق میکنی وانگه ٭ دیدها همچو ناودانی خشک
غم دل خواستم کنم اظهار ٭ شد زبانم چو استخوانی خشک
از فراق تو بسکه سوخت جگر ٭ شد[ه] اشکم چو ناردانی خشک
مقاسمه اندر زمانه رسم آورد ٭ شعر شاداب از زبانی خشک

به بزم باده کشان سبزه از نظر افتاد
ازان زمان که ترا گشته است لبها سبز
گران بود همه را علم بی خرد بر طبع
چو گلشنی که شود در بهار بی جا سبز
ز فیض آب و هوای بهار نیست عجب
که موی چون پر طوطی شود بر اعضا سبز
خیال قد تو در دیده جا گرفت و کسی
ندید سرو که گردد میان دریا سبز
پی غمت چو صنوبر همه دل آرد بار
درخت بید شود گر بخانهٔ ما سبز
کجا رسد ز تو «قاسم» بانتهای مراد
که نو نبو شود از دل گل تمنا سبز

(۸۳)

بیا و عکس رخ خویش در شراب انداز
ز روی معجزه خورشید را در آب انداز
اگر ز حالت پیر مغان خبر داری
سبوی باده و سجاده را در آب انداز
به تشنگان چو دهی آب کوثر ای ساقی
میان جام محبان خود شراب انداز

(۸٤)

بذوق زلف او بو کردم امروز ٭ که خون در ناف آهو کردم امروز
دماغش گفتگو را سر نمی یافت ٭ زبان خود ز ابرو کردم امروز

ردیف ش

(۸۵)

ز وصلت آب رمزی یافته در خارهٔ آتش
ز هجری سوختن تهمت بود در پارهٔ آتش

جام را پیمانه دان و باده را عمر عزیز
صبح و شام خویش را فصل بهار و دی بگیر
زندگانی آمد و رفت دمی خود بیش نیست
در چون آمد مَی بنوش و چون بر آمد می بگیر

(۷۹)

بر روی گل بنوش مَی ار نیست روی یار
رنگش چو رنگ یار بود بوش بوی یار
عشقم بجانبی کشد و عقل جانبی
گوشم بسوی ناصح و چشمم بسوی یار
میرنجم از کسی که نه بینم ازو ستم
از بس که خو گرفته دل من بخوی یار
دستت اگر بدامن وصلش نمی رسد
باری مدار دست خود از گفتگوی یار

(۸۰)

دارم دلی سینه ز چشمت دمیده تر ٥ دارم دلی ز حلقهٔ زلفت رمیده تر
ای مهربان رفوی گریبان چه میکنی ٥ دارم دلی ز چاک گریبان دریده تر
نشگافت تیغ یار مغیر از دلم مگر ٥ در باغ او نبود بری زین رسیده تر

(۸۱)

تو رفتی و شدم از صحبت عزیزان سیر ٥ چو بلبلی که شود بی گل از گلستان سیر
بعرض نامه بیابد دلم ازو تسکین ٥ بسوی باده نگردد دماغ مستان سیر
بهر ستم که کنی از تو تنگ نتوانم ٥ بهیچ درد نگردد مریض از جان سیر

ردیف ز

(۸۲)

٥ مرا همین مژه از گریه نیست از جا سبز
ز بس گریسته ام گشته خار دریا سبز

ردیف ذ

(۷٦)

ای پری خوان دگران را، کن از افسون تعویذ
بس بود گردن مارا دل پر خون تعویذ
ز آفت هر دو جهان ایمن و آزاد شود
در دل هر که غم یار بود چون تعویذ
نامه ات دیدم و از شوق جنونم افزود
وه که دیوانگیم میکند افزون تعویذ
پند ناصح نکند در دل «قاسم» اثری
ندهد فایده در گردن مجنون تعویذ

ردیف ر

(۷۷)

از برای دیدنت هر دم به بازار دگر
می نمایم خویش را در کسوت کار دگر
من ز پا افتاده و هنگام سیر گل رسید
کاشکی می بود دریا جای یک خار دگر
می کجا بخشد اثر در مجلسی کز بیخودی
بر سر هر یک نه بینی سته دستار دگر
گر بکف تسبیح و در گردن ردا دارم چه سود
در تن من هر رگ کفر است زنار دگر
آشنا با او نگردد هر رگ از کفر دگر
میکشاید خویش را هر دم برخسار دگر
در سپاه نا امیدی «قاسم» ار کم فطرتی
شرم بادت چند گردی بر در یار دگر

(۷۸)

گر فلک برداشت جام مه تو جام می بگیر
دم بدم بشمار عمر خویش پی در پی بگیر

(۷۰)

بی روی تو در دیده نگه گوشه گزین شد
این پیک سبک سیر عجب خانه نشین شد
جمع است پریشانی عالم بدل من
گویا سر زلف تو مرا خط جبین شد

(۷۱)

آنرا که بر تن است سری در پی رود
در سر ز تن جدا کنیش سر پی رود
از بس که درپی تو دویدم عجب مدار
گر سایه ام غلط کند و بر پی رود

(۷۲)

هر کس بعمر خویش دمی با تو سر کند
عمر ابد بیک دم خود سر بسر کند
گر موسم گل است و گر فصل بلبل است
بی می کرا رسد که غم از دل بدر کند

(۷۳)

ز تاب جبهۀ او زلف کافر کیش می پیچد
بلی چون روز روشن گشت شب بر خویش می پیچد
خیال روی تو، گر در دلم گردد عجب نبود
که نور مهر در ویرانۀ درویش می پیچد

(۷۴)

ای وعدۀ وصلت چو ره آخر منزل ٭ هر چند که نزدیک بود دور نماید
گر چشم ترا عشوه نیاموخت فسونی ٭ با این همه مستی ز چه مخمور نماید

(۷۵)

٭ با مرا دوش میان من و یار آخر شد توبه بشکست و غمیم داد وخمار آخر شد
عشق با ماست اگر روز جوانی بگذشت باده باقیست اگر فصل بهار آخر شد

چنان جاکرد افسون محبت در دل «قاسم»
که با او هر که بنشیند دمی دیوانه می خیزد

(٦٤)

هجری که به پیغام دل آرام پذیرد ٭ بهتر ز وصالی که ازو کام بگیرد
در وصل تو ناکامی «قاسم» بچه ماند ٭ چون تشنه که در آب شود غرق و بمیرد

(٦٥)

باوجود آنکه می از سینه هوشم برده بود
شوق تا کوی تو پنداری بدوشم برده بود
من ببوی یار میرفتم بدنبال صبا
چون نگه کردم بکوی گلفروشم برده بود

(٦٦)

تو تا در گلشنی، بلبل بسوی گل چرا بیند
چو باشد در نظر خورشید کس کی شمع را بیند
ترا در دیده پنهان سازم و برهم مکان آرم
٭ که گر چشمم فتد برکس به چشمم کس ترا بیند

(٦٧)

رقیب دوش بمن گرچه بدگمانش کرد ٭ ولی چو بر محکم رد جهان جهانش کرد
دلم ز بس که گر انبار شد ز عشق بتان ٭ بزلف هر که در آمیخت سر گرانش کرد

(٦٨)

تا چشم مست او ره هشیار می زند ٭ مستیش تخته بر سر خمار می زند
امروز باز درپی آرایش خود است ٭ این نقش را برای که بر کار می زند

(٦٩)

سی امسال خوی یار من از مار مازک شد
٭ بحمدالله که دون کار بر اغیار نازک شد
بجای دل مرا در زلف خود جا ده که از رویت
کشیدم آنقدر محنت که تن چون تار نازک شد

دوستان بد مستی مهمان بلای میزبانست ٭ آب دانستند و آتش بر کبابم ریختند
بهر رسوائی منم داند پیش زاهدان ٭ آب من افزود پندارند آبم ریختند

(۵۹)

دردیست حسن او که بی‌او مدر نشد ٭ دل را ز راه چشم ربود و خبر نشد
بکشا لب مرا که در خانهٔ غم است ٭ این در چو بسته ماند عجب در بدر نشد
عمرم بزلفت آرزوی همسری نبود ٭ عمرم سر رسید و بدو سر بسر نشد

(۶۰)

باز از فریب وعده ره خواب می‌زند ٭ آتش بر آتشم بدل آب می زند
هر وعدهٔ که میدهدم میکند خلاف ٭ ور گویمش خلاف مکن تاب می زند
افسانه گو سهو کند گر حکایتم ٭ دانسته خویش را بدر خواب می زند

(۶۱)

دوش در میخانه از فیض میم آن حال‌بود
کانچه می آمد بمستی بر زبانم فال بود
گفتم از وصل تو بگریزم مگر بیغم شوم
هر کجا رفتم غمت چون سایه در دنبال بود
سایه اش برهرکه افتاد از خرد بیگانه شد
نامهٔ «قاسم» مگر این مرغ را بر بال بود

(۶۲)

غمت بسینهٔ این ناتوان بیا ساید ٭ بسان مغز که در استخوان بیا ساید
نشاط مند شود دل چو گریه آغازم ٭ که دق گرفته ر آب روان بیا ساید
٭ تر چشم بکشا تا فتنه ها بخواب رود ٭ تو جور سرکن تا آسمان بیا ساید

(۶۳)

ز عشقم در جهان هر لحظه صد افسانه می خیزد
بلی در مزرعه صد خرمنی از دانه می خیزد
دل پر آتشی دارم ز آه من حذر بهتر
که آتش چون بباد آمیخت از صد خانه می خیزد

تو تند خوی نگاری و تنگ حوصله من ٭ مگر که چارهٔ این کار چاره ساز کند
ز بس خیال تو جا کرد در دلم ترسم ٭ مرا ز دیدن روی تو بی نیاز کند

(۵۳)

دل از هر سو سوی آن زلف کافر کیش می آید
کبوتر گر پرد صد ره ببام خویش می آید
٭ دلم باز از وفاء می پشیمان شد که چون «قاسم»
لبی در زیر دندان و سری در پیش می آید

(۵۴)

سابق تو سرخ کن رخ ما از شراب زرد ٭ این رنگ زرد ما نرود جز به آب زرد
آویخته قضا ز برای سواریت ٭ از ماه نو بر ابلق گردون رکاب زرد
آن خشت نیست بر سر خم بلکه جبرئیل ٭ آورده بهر معجزهٔ مغ کتاب زرد

(۵۵)

روی خوبت در نقاب آرام نتوانست کرد
هیچکس خورشید را در دام نتوانست کرد
دید حالم را و چشمش ضبط اشک خود نکرد
کاسه نازک بود و آب آرام نتوانست کرد
صد شکایت داشت «قاسم» از سلوک او ولی
رفت قاصد وز حیا پیغام نتوانست کرد

(۵۶)

بزم مستان و درو زاهد با روی سفید ٭ خوار تر زانکه در ابروی بود موی سفید
روز میدان تو چون روی زمین تنگی کرد ٭ بر فلک رفت ز چوگان تو چون گوی سفید

(۵۷)

هر کجا پای نهی باغ ارم سبز شود ٭ هر کجا خیمه زنی شکل حرم سبز شود
گر عطای تو بخاطر گزرد نیست عجب ٭ در کف سایل اگر تخم کرم سبز شود
حرف شوقی چو بدل گوزده از کثرت شوق ٭ چون چمن کاغذ و چون سرو قلم سبز شود

(۵۸)

دوش می بر آتشین دل جای آبم ریختند ٭ آبرویم ریخت چون مستان شرابم ریختند

یکره قد چون آرزویم را بخرام آر تا سرو ز پا افتد و شمشاد بلرزد
وقتی که شبیه توکشد زلف پریشان ترسم که قلم در کف استاد بلرزد

(۴۸)

بر روی هیچکس درِ این باغ وا نشد ٭ کش وقت باز گشتن خاری بپا نشد
از بس بوعده داد لب او مرا فریب ٭ نشکفت غنچهٔ که دل من ز جا نشد
دیوانه دل به بین که بزلف تو درفتاد ٭ هرگز بپای خویش کسی در بلا نشد
بیگانگی ز چشم تو آموخت چشم من ٭ تا با تو آشناست بکس آشنا نشد

(۴۹)

رنگ آن گل بچه ارزد که درو بو نبود
حیف باشد که نکو روی نکو خو نبود
تن عزیز است از آنروی که فرمان بر جاست
دل چه کار آید اگر خورکش او نبود
دوست دشمن شود ار محنت نباشد یاور
می خمار آرد اگر ساقی خوشرو نبود

(۵۰)

به پرسشم اگر آئی شبی چه خواهد شد ٭ کنی سوس علاج تنی چه خواهد شد
کسی بچیدن گل خون کس نریخته است ٭ بمستی ار بگزیدم لبی چه خواهد شد
٭ می و فراق تو با جهد و یارب شبها ٭ رقیب اگر نکند یاربی چه خواهد شد

(۵۱)

هرچه جز دل کعبه می پنداشتم بتخانه بود
در بدر آنرا که می جستم درون خانه بود
از سر دیوانگی من عقل میکردم طلب
چون بدیدم عاقلان را رشک بر دیوانه بود
دوش ماه من چو رخسار خود ار می بر فروخت
من که باشم شمع بر گرد رخش پروانه بود

(۵۲)

اگر ز حسن تو یک راه عشق باز کند ٭ بیازمند تو بر اهل ناز ناز کند

ز بس پیش تو ضبط گریهٔ خود میکند «قاسم»
بگرد دیدهٔ او اشک خون گرداب میگردد

(٤٣)

غم گیتی بمی از سینه بدر باید کرد فکر هر غم بیکی جام دگر باید کرد
باده گر دُرد و گر صاف بباید نوشید با بد و نیک جهان جمله بسر باید کرد
ظلم محض است جدا کردن یار از یاری پس چو دل را بیری فکر جگر باید کرد
هر که در مجلس مَی باده ننوشد «قاسم» گر همه مردم چشم است بدر باید کرد

(٤٤)

یک قطره اشک من دل خلقی کباب کرد آتش بهیچ دل نکند انچه آب کرد
عکسی ز چشم مست تو بر آب خون فتاد زان آب هر که خورد خیال شراب کرد
اعجاز حسن اوست که یک تار زلف را در گردن هزار فسونگر طناب کرد
چشم تو تکیه کرد برخسار و خوش غنود سرمست بود بستر گل یافت خواب کرد
«قاسم» ز بس ساده کشیدن شتاب کرد افطار روزه در شب عید از شراب کرد

(٤٥)

بشوم گر نالهٔ دردی جنون گل میکند بوی گل کی کرد با من انچه بلبل میکند
دوش خوبان ارکفم دل را ببازی برده اند این کچه آخر به بینم تا کجا گل میکند
گر دلم آویخت از زلفت دل از من بد مکن دایم این مرغ آشیان در شاخ سنبل میکند
از کمال دردمندی دان به از سنگین دلی دردمندی در جفایت گر تحمل میکند

(٤٦)

تیر نگهت در دل محزون به نشیند چون نشتر فصاد که در خون به نشیند
آزردهٔ هجرت شود از نامه تسلی چون رنج خماری که ز افیون به نشیند
در دیده خیال قد او آمد و ننشست هم قد تو آنست در و چون به نشیند
بسیار به «قاسم» منشینید که ترسم مجنون شود آنکس که به مجنون به نشیند

(٤٧)

دایم دل غمگین ز دل شادْ ملرزد چون شیشه که در پهلوی پولاد ملرزد
در رعشه درآیم چو بگوشم رسد آهی چون آب که از جنبش هر باد بلرزد

(٤٠)

ساز چون مطرب ما باز بآواز کند — نغمه با روح بیامیزد و پرواز کند
باچنین نغمه و مطرب که شب آریم بروز — صبح اگر شام شود کیست که در باز کند
خشت بردار تو ای پیر مغان تا ز نشاط — بر خم خشک فلاطون خم ما باز کند
• تا شود ساقی ما راه زن کافر خند — آتش از آب بر افروزد و اعجاز کند
گر بشیراز بخوانند غزلهای مرا — آفرین بر سخنم حافظ شیراز کند
ناصحا چند دهی پند به نیروی خرد — اینقدر باش که «قاسم» غزلی ساز کند

(٤١)

هرگز این گردون بصلح من سری پیدا نکرد
کم نکرد از دل غمی یا دیگری پیدا نکرد
• همچو نرگس دیدهٔ جانی ز نور آورد بر
هر که با خوبان درین عالم سری پیدا نکرد
باغ بختم را مگر از نخل مژگان کرده اند
کاب چشم آخر شد و برگ و بری پیدا نکرد
عالمی در جست و جو گشتند غرق بحر فکر
هیچکس زین ژرف دریا گوهری پیدا نکرد
راه آمد شد، درین عالم نه شد معلوم کس
قرنها بگذشت و این گنبد دری پیدا نکرد

(٤٢)

ز شوق مهر رویت سکه دل بیتاب میگردد
بهر سو چشم من چون چشم اصطرلاب میگردد
نه اشکست این که گاه دیدنت از دیده می ریزد
نگه در دیده ام از شرم رویت آب میگردد
پس از نوشیدنت آبی که ماند در ته کوزه
اگر در ساغرش ریزی شراب ناب میگردد
سر افراز است شمع از دولت شب زنده داریها
خوشا بینائی چشمی که ... [illegible]

هوا و سبزهٔ بنگاله را هر کس که دریابد
بود او دوزخی گر با بهشتش کار میماند
نه پنداری که هرگز «قاسم» از یادی شود غافل
تن او گر رود در خواب دل بیدار میماند

(۳۷)

بوسم لب آن جام که لب های تو بوسد در پای کسی افتم کو پای تو بوسد
لب بر لب ساغر چونهی بی مدد دست از شوق لب ساغر مینای تو بوسد
ہ آن غنچهٔ بوسست که سر بر زده از شاخ گل‌کرد دهن غنچه که لبهای تو بوسد
ہ هرگاه در آغوش من[آئی] ز سر شوق هر عضو جدا ار من و هرجای تو بوسد
سر زیر کند بید که در پای تو افتد قد راست کند سرو که بالای تو بوسد
«قاسم» تو بهر کار که اندیشه گماری خورشید فرود آید تا رای تو بوسد

(۳۸)

چون بمن از لطف آن گل مهربانی میکند
نغمهٔ بلبل بگوش من گرانی میکند
عضو عضوش را قضا از مشک خالی بر نهاد
نکته دان هر حرف نیکو را نشانی میکند
پنجهٔ هجر ترا می یافت با روی طلب
لیک این صبر تنک دل ناتوانی میکند
گر غم او درمیان بگرفت دل را گو بگیر
مال او را هم غم او پاسبانی میکند
گل اگر شب مَی نوشد در نهان با بلبلان
پس چرا هر صبحدم مَی ارغوانی میکند
پیر اگر گشتند مخمونان، محبت ها خواست
هر قدر مَی پیر میگردد جوانی میکند

(۳۹)

دید رویت دیده و صبر از دل دیوانه برد
از که نالم چون متاع خانه دزد خانه برد

در جوانی تا توانی می خور و بی غم نشین
چون به پیری محنت بسیار می باید کشید
باغبانی کو بدامن گل کشیدی در بهار
چون خزان آمد بدوشش خار می باید کشید
هر قدر آبی که آید بر زمین از آسمان
هم بوزن آن می گلنار می باید کشید
باده می باید کشید و شیشه می باید کشاد
درد و غم را کف زنان بردار می باید کشید
زهد را باید برندی چند گاهی جمع ساخت
دانهٔ تسبیح در زنار می باید کشید

(۲۵)

گر چشم تو ناز ناز کند ٭ بدلِ من نیاز ناز کند
به ستمهای تست نازش من ٭ که به مضراب ساز ناز کند
ماه می نازد از درازی شب ٭ رخ زلف دراز ناز کند
شرمش از ناز ناز میدارد ٭ میکشد می که ناز ناز کند
هر که محراب ابروی تو کند ٭ قبله اش بر نماز ناز کند
کشت چشمت مرا و می نازد ٭ صید چون کرد باز ناز کند
« قاسم » از بدگیش می نازد ٭ که به محمود ایاز ناز کند

(۳۶)

ستاره بر فلک هر شب ازان بیدار میماند
که زلفت گر زند شبخون فلک از کار میماند
ازان گل بر سر دستار خوبان جایگه دارد
که رنگ و بوی او با رنگ و بوی یار میماند
چو باچشم تو نرگس دعوی هم چشمی دارد
سر او با سر منصور و تن با دار میماند
گرانبار ست از درد دل من بسکه مکتوبم
بهر قاصد که دادم پایش از رفتار میماند

(۳۲)

تا سرمه در حوالیِ چشم تو جا گرفت
سنگش بقدر مرتبهٔ توتیا گرفت
مست وصال دوست چنان بوده ام که نیست
هیچم خبر که بوسه بمن داد یا گرفت

ردیف د

(۳۳)

پس از جنگ آشتی کن تا محبت بیشتر گیرد
ه دوختی را که پیوندش کنی بیشی ثمر گیرد
ه شگفتی نیست کز گریه نشد کام دلی حاصل
بلی کشتی که گردد آب زد کی بار [بر] گیرد
فروغ حسن او بر او چو ابرو ساخته مفتون
چو آتش سر برآرد شعلهٔ در خشک و تر گیرد
حدیث عشق با هر کس که گفتم گشت شیدائی
سخن کز دل برون آید بدلها زود در گیرد
به پیشش گرچه من با مدعی همجرگه ام اما
شناسد هر کسی را کز در دلها خبر گیرد
حدیثم همچو دُر زیبنده دارد گوش خوبان را
صدف گردد گرامی تر چو از نیسان گهر گیرد
ز بس ذوق جفایش کرد جا در خاطر «قاسم»
گر از ذوقش خبر یابد جفاها را ز سر گیرد

(۳٤)

گل چه باشد می بروی یار می باید کشید
رخت از گلشن سوی طنار می باید کشید
[..] به آذر فصل دی از روی او گلزار ساخت
نقش گل را بر در و دیوار می باید کشید

(۲۷)

اندکی ز چرخ مقرنس غنیمت است
گر شاخ بید میوه دهد بس غنیمت است
وصلی که در گمان نبود خوش عطیه ایست
در غیر فصل میوهٔ نورس غنیمت است

(۲۸)

شمع ما این روشنائی در قبا روشن تراست
همچو رخسار نکویان کز حیا روشن تراست
مجلس افروزی نمی آید که از راه هجر
شمعم امشب از دگر شبها چرا روشن تراست

(۲۹)

نی ز بیتابی وصلت پر پروانه سوخت
شمع را دید که در مجلس بیگانه سوخت
دل عاشق نکند تفرقهٔ دشمن و دوست
این چراغیست که در مسجد و بتخانه سوخت

(۳۰)

بی پرده و حق گوی که دیدیم رساست
ور صاف دلی هست بگیتی می ساست
هر چیز که جز دوست بود دام فریب است
بر تشنه لب راه طلب آب سراست

(۳۱)

همین نه با جگر ریش می توانم ساخت
که با نمک نمکان نیش می توانم ساخت
اگر کسی بمن و من بکس نمی سازم
هزار شکر که با خویش می توانم ساخت

* بر سر اوراق گل خواندم همین مصرع درست
هیچ گل در گلشن گیتی بغیر از خار نیست

(۲۳)

فروغ ماه تو گوئی ز بادهٔ نابست
که می اگر نبود ماهتاب بی آبست
شبی که ماه نباشد بغیر باده مباش
که باده در شب تاریک به ز مهتاست
پیاله خوردن مستان دلیل بیداریست
کسی که باده ننوشد همیشه در خوابست

(۲٤)

این دل آواره را باچشم گریان دشمنیست
خانه ویران گشته را با ابر و باران دشمنیست
گر دل عاشق خرد دشمن بود عیبش مکن
مرغ دام افتاده را هم با نگهبان دشمنیست
* دیدهٔ بی نور هستم هر گسنه‌نادانیست
گل چو سود بلبلان را با گلستان دشمنیست

(۲٥)

مگو که معذرت هر گناه نادانیست
ز جرم بیست غمی غم ز ناپشیمانیست
دلم بزلف پریشان تو چنان خو کرد
که روز و شب مدعا طالب پریشانیست

(۲٦)

چون دید اشک و آه من آن سیم تن شگفت
مانند گل کز آب و هوای چمن شگفت
گفتم مگر بهار رسید و شگفت باغ
دیدم تو آمدی و همه انجمن شگفت

گر همه دست حنا روزی رسد بر پای او
رنگ آن نازک مزاج از بس حیا خواهد شکست

(۱۹)

چرخ از خوی تو این شیوهٔ بیداد آموخت
بود شاگرد ولی کار باستاد آموخت
خوب و زشت همه کس را دل من کرد قبول
مگر این شیوه ز آئینهٔ فولاد آموخت
یار دیر آمد و ننشست و برون رفت ز بزم
آشنا شیوهٔ رفتن مگر از باد آموخت

(۲۰)

زلف او گوید که چشمش مست و مفتون منست
چشم گوید لیلیم من زلف مجنون منست
می شود گلگون بهر رنگی که پوشد جامه را
بس که جانش روز و شب در چشم پرخون منست
مردم از غم زرد و من ار دولت غم سرخرو
بسکه دایم بر رخ من اشک گلگون منست

(۲۱)

بسکه بی پرواست با یاران سر یاریش نیست
با وجود دلبری پروای دلداریش نیست
ز التماسش گر به پیچد سر، مشو نومید ازو
خندهٔ او وقت نی گفتن کم از آریش نیست
چشم من بینا ولی رویش ز بینش بی نصیب
همچو چشم او که بیمار ست و بیماریش نیست

(۲۲)

هر کرا دیدم جز از یاریش هیچ آزار نیست
من کسی را یار میخواهم که او را یار نیست

دوش مقاسمه به نسیمی که ز گلزار وزید
بی‌خبر شد مگر او را خبر از جائی هست

(۱٦)

از لب و چشم و دهانت که سراسر نمکست
اشک شد شور مگر جای تو در مردمکست
پیش چشم تو عیار دل هرکس پیداست
چشم صراف دل و خال تو دل را محکست
با رخ تو مژه در دیدهٔ من شاخ گلست
ه بی تو بر دیدهٔ من هم نگه ما خسکست
بر رخ نیک و بد خلق نه بندد در خویش
مردمی در کس اگر هست همین مردمکست

(۱۷)

بلذتی نگه از دیدن تو بر میگشت
که هر دو دیده بقربان یک دگر میگشت
اگر ر هجر بمردم ز سخت جانی نیست
که جان ز ضعف بلب ما رسیده بر میگشت
دل و دماغ ز وصلت چو شاد میگردند
سر[م] بگرد دل و دل بگرد سر میگشت
من افتخار بعمر دوباره میکردم
ه گرم حیات بوصل تو سربسر میگشت

(۱۸)

ساقی ما توبها آسان کجا خواهد شکست
توبها ار توبه خواهد داد یا خواهد شکست
گر نویسم نامهٔ از بس شکسته خاطرم
نامه ام ببال کبوتر در هوا خواهد شکست
شکوهٔ گر بر زبان آرم ز جور روزگار
رنگ آن بدخو ز حرف آشنا خواهد شکست

ای بلبل گلزار سخن نیک بیندیش
شاخی که دهد هم گل و هم خار زمانست
گفتن به ترازوی صداقت چو دو گوش است
زانرو سخن ساخته بر گوش گرانست
دل کعبهٔ غمهاست ازانست که با لب
غم درپی غم چون قدم راهروانست ۵

(۱٤)

متاع حسن ترا طرفه زور بازاریست
که از برای خریدار هم خریداریست
ز خار خار غم دوست آنچنان شده ام
که همچو ماهی بر استخوان من خاریست
ردا بگردن و سبحه بکف چه سود مرا
که هر رگی بتن من بهفته زناریست
بدور حسن تو عشاق پیر معشوقند
که هر ادای ترا بوسعی گرفتاریست
به هر سر مژه «قاسم» دلی برد چشمش
نگاه کن که عجب تندرست بیماریست

(۱٥)

باغ را در همه موسم چمن آرائی هست
گل اگر نیست بُدی ساغر صهبائی هست
سکه آررده ام آررده نخواهم کس را
در دلم میخلد آن خار که در پائی هست
کی توان دید بچشم انچه توان دید بدل
دیده بردور گرت میل تماشائی هست
سرخروئی گل افتادگی آمد که حنا
سرخ روئیست چو در زیر کف پائی هست

(۱۰)

می خورد و بر افروخت رخش چون رخ گلزار
ساقی تو ببزم آئی که آمد بچمن آب
از گریهٔ من بوی گلاب آمده امروز
از شرم رخ او شده گوئی دل من آب
از شوق تو چون برق جهد از دلم آتش
ما آنکه چو ابرم ز فراقت همه تن آب

(۱۱)

گر کام دل طلب کنی از بیدلان طلب ٭ آنکس که بی نشان بود از وی نشان طلب
گویند همدمی نبود بهتر از کتاب ٭ یعنی که یار پُر سخن بی زبان طلب

ردیف ت

(۱۲)

هیچ روزی چون شب وصل تو نور افروز نیست
حیف می آید مرا کین شب چرا بی روز نیست
چشم او با چشم من هرگز نگردد آشنا
مرغ وحشی هم‌نشین مرغ دست آموز نیست
از پس صد سال آتش بر فرورد از چنار
تا به پنداری که در تن عشق دیرآموز نیست
لطف کم کن ناصح و خون گرفتاران مریز
حرف بیدردانه کم از ناوک دلدوز نیست
٭ زلهٔ فردا مکن به شیشهٔ امروز را
نیک بنگر ضامن فردای تو امروز نیست
شعر «قاسم» بسکه پر سوز است عالم‌گیر شد
کی کند در گوش جا حرفی که عالم سوز نیست

(۱۳)

گویا دهن تنگ تو سرچشمهٔ جانست
زانست که پیش همه پیدا و نهانست

جام مَی را بس که ما از شوق برسرمی نهیم
جام خواهد بود زین پس لالهٔ دستار ما
ما ازان غم میخوریم و شادمانی میکنیم
تا نگردد خاطری آررده از آزار ما

(۸)

بر روی حود ز زلف میفگن نقاب را
رحمی نکن مپوش به شب آفتاب را
رسمیست گرچه شستن خون در جهان مآب
لیکن دلم ز دیده بخون شست آب را
از نور باده گشت نهان روشنی شمع
در شیشه کرده اند مگر آفتاب را
مفشان زمان زمان عرق شرم بر رحت
بر روی گل کسی نفشاند گلاب را
مارا فلک بپرورد و حون ما حورد
چون باغبان رز که برارد شراب را

ردیف ب

(۹)

مگر میل کبابی داشت آن مه در شراب امشب
که از دل می شنیدم هر زمان بوی کباب امشب
گل و ریحان گدائی میکند بوی حوش از دستم
که زلف عنبریت بود در دستم بحواب امشب
شمم بهجت فزای و شامم آثار سحر دارد
مگر سر می زند از کلبهٔ من آفتاب امشب
مَی و مهتاب و ساقی مهربان و غیر ناپیدا
ه شبت خوش باد «قاسم» [شد] دعایت مستجاب امشب

(۳)

پوست برتن کی توانی طی ره تفرید را
استخوان هم بار [باشد] سالک تجرید را
یار من آمد شب عید و شبم شد روز عید
بر رخ خورشید دیدم دوش ماه عید را
سیر دریا و شب مهتاب و مجلس بی رقیب
می بخوردم میدهد فهمیده ام تمهید را
مطرب بزم دلاویز مرا زیبد اگر
تار ساز خود کند موی سر ناهید را
چون نصیحت دشمن آمد «قاسم» ار حواهی که او
کم کند میل گنه کمتر بکن تاکید را

(٤)

امشب از روشنی شمع فراغست مرا ٭ شیشه و باده چو فانوس و چراغست مرا
باهمه وعده حلاق مراران وعده حلاف ٭ دست کوته نکنم این چه دماغست مرا
باعبانم من و هردل که درو داغی هست ٭ چمن امروز من و لالهٔ باغست مرا

(٥)

دور ار تو حریدار بود گوش کری را ٭ ر باصره صد طعنه بود بی بصری را
ای کاش بیایند بتان جانب گلشن ٭ تا یاد بگیرند ز گل پرده دری را
از حور تو آررده نگردد دل مردم ٭ کر آه من آموخته این بی بصری را

(٦)

چون دل از دست برد آمدن باد صبا ٭ گر به بوی سر زلف تو شد استاد صبا
قوت رفتن اگر نیست ولی ازس صعف ٭ میروم تاسر کوی تو به امداد صبا
همه گلهای چمن بوی تو دارند امروز ٭ مگر از کوی تو آمد به چمن باد صبا

(۷)

دوش جام خود بما داد ار محبت یار ما
یک گره بکشود آحر رورگار از کار ما

دیوان قاسم خان منیجه

[غزلیات]

ردیف الف

(۱)

یکنفس گر بگذرد با دوست بس باشد مرا
حاصل عمر عزیز این یکنفس باشد مرا
مرغ هر شاخی نیم ای باغبان نالم مبد
عندلیم سایهٔ گلبن نفس باشد مرا
نقش چشمم محو شد از بسکه میمالم بدست
زانکه بی رویت نگه در دیده حس باشد مرا
دامن احباب را سازم خلاص از دست او
بر گریبان فلک گر دست رس باشد مرا
با دل خود بس نمی آیم که سرگرم وفاست
ورنه پیشت بوالهوس بودن هوس باشد مرا

(۲)

چون پایکوبان آمدی از پیش آن حور ای صبا
از گرد کوی او بده چشم مرا نور ای صبا
یا عرض کن پیش مسیح ضعف دلم را از کرم
یا مژدهٔ وصلی رسان در گوش مهجور ای صبا
گر بر گلستان بگذری برگ گلی با خود بیار
یا بر دماغ ما بزن بوی گل از دور ای صبا
مستانه می آئی مگر داری پیامی از معان
بوئی ره آوردی رسان از می مخمور ای صبا
«قاسم» شده از ضعف تن، مارک چو تار پیرهن
گر میروی با خود ببر او را ز لاهور ای صبا

«قاسم» زبس بباده کشیدن شتاب کرد   افطار روزه در شب عید از شراب کرد

متذکرہ بالا خوبیوں کے پیش نظر قاسم کو اپنے اشعار کی ہمہ گیری کا احساس ہے چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں :

شعر «قاسم» بسکه پر سوز است عالم گیر شد
کی کند در گوش جا حرفی که عالم سوز نیست

ایک اور موقع پر تعلی سے کام لیتے ہیں :

گر بشیراز بخوانند غزلهای مرا   آفرین بر سخنم حافظ شیراز کند
ناصحا چند دهی پند به نیروی خرد   ایقدر باش که «قاسم» غزلی ساز کند

موجودہ انتخاب میں تقریباً ۵۱۰ اشعار ہیں لیکن یہ امر یقینی ہے کہ قاسم کے اشعار کی تعداد اتنی محدود نہ ہوگی۔ تذکرہ نویس اور مؤرخین نے قاسم کے اشعار کی تعداد کے بارے میں خاموشی اختیار کی ہے۔ بہرحال قاسم کے صاحب دیوان ہونے کا ذکر ضرور ملتا ہے۔ موجودہ اشعار کی تعداد کی قلت کے باوجود میرا خیال ہے کہ ان اشعار کی طباعت و اشاعت سے قاسم خان کا مقام بحیثیت ایک شاعر متعین کرنے میں آسانی ہوگی۔

علی گڑھ   محمد شمعون اسرائیلی
[۱/۲۵/ ۱۹۶۲م]

من آن مرغم که هرگز دانه بی دامم نشد روزی
بدامی تا ندیدم خویش را کامم نشد روزی

قاسم خان نے اپنے کلام میں بعض حقائق کا بھی ذکر کیا ہے: مثلاً:

پیش دانا لاف دانائی بنادانی بود
هر که نادان دید خود را گشت دانائی همه
هر که خود بین نیست سرتا پای او بینائی است
چشم چو خود بین شد گردید بینائی همه

آئیے اب قاسم کے کلام کی ادبی خصوصیات پر بھی ایک نظر ڈالیں۔ قاسم کے اشعار میں افکار کی ندرت، تشبیہات و استعارات کے محاسن اور رنگ تغزل بوجہ احسن نمایاں ہے۔ افکار کی ندرت ملاحظ ہو:

دوش جام خود بما داد از محبت یار ما ٭ یک گره بکشود آخر روزگار از کار ما

مفشان زمان زمان عرق شرم بر رخت ٭ بر روی گل کسی نفشاند گلاب را

تشبیہات کی خوبی دیکھیے:

در وصل تو ناکامی «قاسم» چه ماند ٭ چون تشنه که در آب شود غرق بمیرد

ز تاب جبهۂ او زلف کافر کیش می پیچد
ملی چون روز روشن گشت شب بر خویش می پیچد

حسن و عشق کی واردات کو پورے رنگ تغزل کے ساتھ بیان کرتے ہیں

یکنفس گر نگذرد با دوست بس باشد مرا
حاصل عمر عزیز این یکنفس باشد مرا

حدیث عشق با هرکس که گفتم گشت شیدائی
سخن کز دل برون آید یقینا زود در گیرد

شراب کی تعریف میں چند مؤثر و دلسوز اشعار ملاحظہ ہوں:

پیاله خوردن مستان دلیل بیداریست ٭ کسی که باده نو شد همیشه در خواست
باده می باید کشید و شیشه می باید کشاد ٭ درد وغم را کف زنان بردار می باید کشید

در زیان بودیم تا سود از جهان می خواستیم
چون ز سود خود گذشتیم از زیان آسوده ایم

ایک موقع پر اپنی منکسرالمزاجی کا ذکر اسطرح کرتے ھیں :

هر کجا بر خاک بینم نقش پای سر نهم
تا میان سروران شاید سری پیدا کنم

قاسم خان ایک مدبر اور بلند پایه ناظم امور ہونے کے ساتھ ساتھ مذھبی رجحان رکھتے تھے۔ وہ سبزوار کے اکابر سادات میں سے تھے اور عقیدةً شیعه تھے۔ اپنے عقیدے کا ذکر ایک موقع پر اس طرح کرتے ھیں:

بسکه «قاسم» پر شد از مهر علی موسی رضا
سینه اش را گر شگافی آفتاب آید برون

قاسم کے اشعار میں جابجا مذھبی میلانات اور صوفیانه افکار نظر آتے ھیں مثلاً :

پوست بر تن کی توانی طی ره تفرید را
استخوان هم بار [باشد] سالک تجرید را
گر کام دل طلب کنی از بیدلان طلب
آنکس که بی نشان بود از وی نشان طلب
کی توان دید بچشم آنچه توان دید بدل
دیده بر دوز گرت میل تماشای هست
نه پنداری که هرگز «قاسم» از یادی شود غافل
تن او گر رود درخواب دل بیدار میماند
هرچه جز دل کعبه می پنداشتم بتخانه بود
در بدر آنرا که میجستم درون خانه بود

عشق و محبت کے باریک مسائل کو کس خوبی سے بیان کیا ھے ۔

هرکه از زحمت خاری قدم از جا برداشت
نتواند رهِ عشق دگر پا برداشت

دنیا کے اوضاع و احوال کے بارے میں قاسم خان نہایت جامعیت کے ساتھ لکھتے ھیں :

حیرانم ازین خانهٔ بی روزن و در ٭ کاینده رونده را ازو نیست خبر
مشکل که سلامت شود این راه بسر ٭ گیتی گِل لعریده و من کوزه سر

کے کلام کی تعریف بھی کی ہے جو اشعار تذکروں میں مندرج ہیں وہ سب کے سب پیش‌نظر انتخاب میں موجود ہیں۔

اس موقع پر قاسم خان کی زندگی کے ان پہلوؤں کا مطالعہ جنکی توضیح اشعار کے داخلی شواہد سے ہوتی ہے غالباً غیر مناسب نہ ہوگا اگرچہ قاسم خان نے تین بڑے بڑے مغل شہنشاہوں کے ادوار اقتدار کو دیکھا لیکن چونکہ اس کو عالی المرامی اور اعلیٰ مناصب جہانگیر بادشاہ کے عہد میں حاصل ہوئے لہذا صرف جہانگیر بادشاہ کی عدالت اور شرف کی تعریف قاسم خان کے اشعار میں ملتی ہے۔ ایک موقع پر لکھتا ہے:

الہی تا بود فانوس جسمانی ز جان روشن
الہی تا بود از مہر اعظم جہان روشن
بود از فرط عدل شاہ نورالدین زمین خرم
بود از نور اقبال جہانگیر آسمان روشن

جہانگیر کی تعریف میں ایک اور رباعی حسب ذیل ہے:

خورشید جہان شاہ جہانگیر بود ٭ برج شرفش خطۂ کشمیر بود
عمرش اگر از ہزار افزون گردد ٭ خورشید ہزار سالہ کی پیر بود

حالانکہ قاسم خان کا اقتدار جہانگیر بادشاہ کی قدرشناسی اور دریادلی کا نتیجہ تھا بایں ہمہ اس نے جو اشعار جہانگیر کی تعریف میں لکھے ہیں ان میں اس نے اپنی حمیت و خودداری کے احساس کو ٹھیس نہیں لگنے دی۔ اسکے کلام میں جابجا بلند حوصلگی اور علوہمت کا ثبوت ملتا ہے۔ مندرجہ ذیل مثالیں قابل توجہ ہیں:

بغیر منت زہر از خورم شفا یابم ٭ بمنت آب‌حیات از خورم سقیم شوم

آبرو خواہی مخواہ آب از کسی ٭ خون دل بہ از مئ ناب کسی

چو پشت ہمت من بار منت بر نمی تابد
نسیم گل بیاید رہ دران محفل کہ من باشم

کو سرانجام دیا[1]. قاسم خان تقریباً تین سال بنگال کی گورنری کے عہدہ پر فائز رہا۔ شاہ جہاں کی تخت نشینی کے چوتھے سال سنہ ۱۰۴۱ ہجری میں قاسم خان کا انتقال ہوگیا۔

مندرجہ بالا واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاسم خان نے ابتدا میں اسلام خاں کی گورنری کے عہد میں خزانچی کی خدمات انجام دیں اور بعد میں شاہ جہاں نے اسکو بنگال کا گورنر بنادیا۔ اسطرح قاسم خاں کو بنگال سے غیر معمولی مناسبت پیدا ہوگئی وہ بنگال کی آب و ہوا کی تعریف اسطرح کرتا ہے:

هوا و سبزهٔ بنگاله را هرکس که در یابد
بود او دورخی گر با بهشتش کار میماند

٭ ٭ ٭

قاسم خان کے اشعار کا جو انتخاب ہمارے سامنے ہے اس میں غزلیات، قطعات اور رباعیات درج ہیں۔ تذکرہ نویس، قاسم خان کو ایک اعلیٰ درجے کا شاعر مانتے ہیں «ذخیرۃ الخوانین» کا مصنف لکھتا ہے:
«او شعر متین می گفت»[2]. «مآثر الأمرا» کا مؤلف رقمطراز ہے:
«صاحب دیوان و منشآت است کریم الطبع و شعرا دوست بود۔
این دو بیت مشهور اوست[3]:

بعد ازین در عوض اشک دل آید بیرون
آب چون کم شود از چشمه گل آید بیرون
عشقت آمد پئی دل بردن و در سینه نیافت
درد از خانهٔ مفلس خجل آید بیرون

اسی طرح «ریاض الشعراء» «مخزن الغرایب» کے مصنفین نے بھی قاسم خان کے اشعار کا انتخاب اپنے تذکروں میں درج کیا ہے اور اس

(۱) مآثر الأمرا ص ۷۹، ۸۰، ۸۱
(۲) ذخیرۃ الخوانین ورق ۹۰ (الف)
(۳) مآثر الأمرا ص ۸۲

«مخزن الغرایب» کا مصنف لکھتا ھے :

ھوی ھمزلف جہانگیر بادشاہ بودہ خواھر نواب نور جہان بیگم زوجہ او بودہ و ویرا با بیگم مشاعرہ است. نوبتی بہ بیگم این بیت نوشت :

ز شرم آب شدم آب را شکستی نیست
بحیرتم کہ مرا روزگار چون بشکست

بیگم در جواب نوشت کہ « یخ بستی شکستی »

بادشاہ جہانگیر کی مصاحبت کی وجہ سے قاسم خان نے غیر معمولی ترقی کی اور آخر کار اس کو آگرے کا گورنر بنا دیا گیا اور قلعہ کے تحفظ و نیز شاھی خزانہ کے بست و کشاد کا کام اس کے سپرد کردیا گیا. قاسم خان کا یہ اقتدار صرف جہانگیر کے عہد تک ھی قایم نہ رھا بلکہ شاہ جہان نے بھی اس کی وقیع حیثیت کو برقرار رکھا چنانچہ اس کو منصب پنج ھزاری عطا ھوا اور بالآخر بنگال کا گورنر بنا دیا گیا .

مرزا قاسم خان نے غالباً آگرہ کے قیام کے دوران میں جامع مسجد آگرہ کی تعمیر کرائی. «ذخیرۃ الخوانین» اور اس کے بعد «مآثرالأمرا» کا بیان جامع مسجد کی تعمیر کے بارے میں حسب ذیل ھے[4]:

« مسجد جامع نزدیک خانۂ بیدل خان در بازار اکبر خان بنا نمود کہ اساس او. سالہای دراز خواھد ماند ».

« مآثرالامرا » کا مصنف اس طرح رقمطراز ھے[5]:

« مسجد جامع آگرہ در بازار اکبر خان بنای آن مرحوم است »

جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ھے شاہ جہان نے تخت نشینی کے فوراً بعد قاسم خان کو بنگال کا گورنر بنادیا تھا. کچھ دنوں کے بعد شاہ جہان نے بندر ھوگلی سے اھل پرتگال کی اخراج کی اھم خدمت قاسم خان کے سپرد کی چنانچہ قاسم خان نے نہایت تدبر و خوش اسلوبی سے اس خدمت

(۳) مخزن الغرایب جلد دوم. ورق ۳۳۵ (الف)
(٤) ذخیرۃالخوانین ورق ۹۰ (الف)
(٥) مآثرالأمرا ص ۸۲

«مآثرالأمرا» کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ میر مراد کا انتقال لاہور میں ہوا: «سال چہل و ششم اکبری دربخشگیری لاہور در گذشت».

والد کے انتقال کے بعد قاسم خان کا قیام زیادہ عرصہ تک لاہور میں نہ رہا. وہ اور اس کا بھائی ہاشم خان بنگال کے گورنر اسلام خان چشتی فاروقی کی خدمت میں پہنچے. اسلام خان نہایت حسن سلوک سے پیش آیا اور قاسم خان کو صوبۂ بنگال کا خزانچی بنادیا چنانچہ «مآثر الأمرا» کا مصنف لکھتا ہے:[1]

> «ابتدا در بنگاله در صوبه داری اسلام خان چشتی فاروقی خزانچی آنصوبه بود. اسلام خان در تربیت او و برادرش هاشم خان توجه تام مبذول داشت. بیمن دستگیری امیر کریم‌الشیم رُشدی بهم رسانید».

قاسم خان نے غالباً زیادہ عرصہ تک بنگال میں قیام نہ کیا اس لیے کہ کچھ ہی دنوں کے بعد قاسم خان آگرہ آگیا اور وہاں امرائے دربار جہانگیری کی صف میں شامل ہوگیا. غالباً اسی موقع پر اس کی شادی نور جہاں بیگم کی ہمشیرہ منیجہ سے ہوئی اور اسی رشتے کی بنا پر قاسم خان کے مناصب میں روز بروز اور گوناگوں ترقی ہونے لگی. جہانگیر نے نہ صرف اس کو امرا کی صف میں داخل کرلیا بلکہ صاحب طبل و علم بنا دیا اور بالآخر وہ بادشاہ کے ندما میں شمار ہونے لگا. قاسم خان نے بادشاہ کی ہم نشینی سے فائدہ اُٹھاکر شعر و شاعری بھی شروع کردی چنانچہ اس زمانہ کے بعض واقعات قابل ذکر ہیں.

«مآثرالأمرا» کا مؤلف رقمطراز ہے[2]:

> روزی پادشاه آب خاصه طلبید سکه پیاله گلی نازک بود تاب حرکت آب نیاورده شکست. پادشاه به قاسم خان نگاهی کرده فرمود:
>
> ٭ کاسه نازک بود آب آرام نتوانست کرد ٭
>
> او فوراً پیش مصرعه رساند:
>
> ٭ دید حالم را و چشمش ضبط اشک خود نکرد ٭

---

(۱) مآثرالأمرا ص ۷۸

(۲) ایضاً ص ۷۹

مصنف « مآثر الأمرا » لکھتا ہے[1] :

« قاسم خان پسر میر مراد جوینی ست در سوالف ایام جوین داخل ولایت بیہق بود (کہ بلدۂ آن سبزوار است) . . . میر مراد نیز از اکابر سادات آنجا است » .

بہرحال یہ امر تو مصدقہ ہے کہ قاسم خاں کے والد جوین کے رہنے والے تھے اور وہ فکر معاش میں دکن آئے . « مآثر الأمرا » کا بیان ہے کہ میرمراد نہایت دلیر و شجاع تھے اور فن تیراندازی میں یدطولیٰ رکھتے تھے . غالباً اسی وجہ سے اکبر بادشاہ نے میر مراد کو سلطان حرم کا اتالیق مقرر کیا مؤلف رقم طراز ہے:[2]

« میر مراد . . . بمزیت شجاعت و پر دلی امتیاز داشتہ . در فنون تیر اندازی او را صاحب قبضہ می دانستند . . . عرش آشیانی جہت تعلیم سلطان حرم مقرر فرمود » .

نواب میرزا قاسم خاں کی جائے ولادت کے بارے میں صحیح پتا نہ چل سکا لیکن چونکہ « مخزن الغرایب » کے مصنف نے قاسم خاں کو سبزواری بتایا ہے « نواب قاسم خاں ، اصل از سبزوار است »[3] اس سے قیاس ہوتا ہے کہ اس کا مولد غالباً سبزوار ہی تھا .

قاسم خان نے بہرحال جوانی کا ابتدائی دور دکن ہی میں گذارا اور بعد میں وہ اپنے والد کے ہمراہ لاہور چلا گیا . اگرچہ قاسم کے اشعار میں دکن کے قیام کا کوئی ذکر نہیں ملتا لیکن لاہور کے قیام اور وہاں کی غیر مطمئن زندگی کا ذکر البتہ پایا جاتا ہے .

« قاسم » شدہ از ضعف تن نازک چو تار پیرہن
گر نبروی با خود سر او را ز لاہور ای صبا

(۱) مآثر الأمرا (کلکتہ ، ۱۸۸۸م) ص ۷۸
(۲) ایضاً ص ۷۸
(۳) احمدعلی سندیلوی : مخزن الغرایب جلد دوم ورق ۳۳۵ (الف) نسخۂ حبیب گنج
(٤) مآثر الأمرا ص ۷۸

آسانی ہو۔ پیش نظر نسخہ خط شکست میں لکھا ہوا ہے اور بعض مقامات پر تحریر غیر واضح اور گنجلک ہے لہذا بعض اشعار کی تصحیح میں بڑی دقت پیش آئی اور کچھ مقامات اب تک لاینحل ہیں۔ انہیں اسی طرح جوں کا توں نقل کردیا گیا ہے۔

دیوان کا موجودہ نسخہ سر شاہ سلیمان کے ذخیرۂ کتب میں محفوظ ہے۔ اس کے ابتدائی آٹھ اوراق میں مرزا عبدالقادر بیدل کے رقعات درج ہیں اور بعد ازاں قاسم منیجہ کے اشعار کا انتخاب شروع ہوتا ہے۔ تعداد اوراق ۲۷ ہیں اور سطور ۱۳۔ تقطیع ″$8\frac{1}{4}$″×$4\frac{1}{2}$″، ″7″×$3\frac{1}{2}$ جداول سرخ۔ آخری صفحے پر حسب ذیل عبارت درج ہے :

«تمام شد انتخاب دیوان نزاکت بیان قاسم کاهی بتاریخ بیست و دویم شہر رجب . . . »۔ اس کے بعد کی عبارت پڑھی نہ جاسکی۔ کاتب کا نام موجود نہیں ہے۔ طرز تحریر سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نسخہ زیادہ قدیم نہیں ہے۔

ہ ہ ہ

قاسم منیجہ کی زندگی کے جو حالات مختلف تذکروں میں مل سکے وہ اختصار کے ساتھ یہاں پیش کیے جاتے ہیں۔ قاسم کے سلسلے میں اس کے اشعار کی داخلی شہادت سے بھی مدد لی گئی ہے۔

نواب مرزا قاسم خاں کے والد کا نام میر مراد جوینی ہے جو تلاش معاش میں اپنے مولد جوین سے ہجرت کر کے دکن آیا جہاں وہ عرصے تک مقیم رہا۔ میر مراد جوین کے سادات میں سے تھا۔ قاسم کے اشعار سے اس انتساب کے بارے میں کوئی مدد نہیں ملتی لیکن شیخ فرید بھکری مؤلف «ذخیرۃ الخوانین» رقمطراز ہے[1]:

«نواب قاسم خان ولد میر مراد دکنی اگرچہ لقب دکنی داشت اما از جملہ اکابر سادات عراقست»۔

(۱) شیخ فرید بھکری : ذخیرۃالخوانین ورق ۹۰ (الف) نسخۂ حبیب گنج (۷٤/۳۲)۔

دیوان قاسم منیجه

بکوشش

دکتر محمد شمعون اسرائیلی
استاد دانشگاه علیگڑھ

۱۹۶۲ میلادی

امور علما پیدا ہوئے ہیں اور اس کے لیے «الخطط الجدیدة» اور «نجوم زاهرة» کے حوالے دیے تھے۔

اب‌خیال ہوتا ہے کہ یہ لفظ ممکن ہے «البتنوني» ہو. سخاوی نے «الضوء اللامع» کی فصل «الأنساب» میں (١١ : ١٨٨) «البتنونی» کے ذکر میں لکھا ہے : «البتنونی نسبة لبلد قریب من منوف» . یہیں کے رہنے والے مشہور الم محمد ابیب البتنونی المصری تھے (الأعلام للزرکلی ٧ : ٦٣٧). ایک بزرگ علی بن عمر المعروف بابن البتنونی الشاذلی الحنفی کا ذکر Charles Reiw کی نہرست کتب خانۂ برٹش میوزیم ص ٧٢٧ میں ملتا ہے .

فاضل معاصر نے عبدالله بن علی کے نام کے بعد «بخطه» درج کیا ہے یہ ان نسخوں میں موجود نہیں جو راقم کی نظر سے گزرے ہیں.

وقف نامے کے دوسرے گواہ عمر بن عبدالرحمن کو «الرمادی» لکھا ہے اور سوالیہ نشان لگایا ہے . راقم نے اسے «البرماوی» پڑھا ہے .

(٤)

محمود الأستادار کے خاندان اور اس کے اخلاف کے حالات تاریکی میں ہیں . «مختصر مرآة‌الزمان» لسبط ابن الجوزی کا جس کے مؤلف قطب الدین الیونینی یا موسی بن محمد البعلبکی ہیں ایک نسخہ ٧١٨ ھ کا لکھا ہوا کتبخانۂ احمد الثالث (رقم : ٢٩٠٧) میں محفوظ ہے[1]. اس پر دو وقف نامے درج ہیں ایک سے معلوم ہوتا ہے الملک‌الناصر فرج بن برقوق نے کتابخانۂ خانقاہ ناصریہ پر ٨١٤ ھ میں یہ نسخہ وقف کیا تھا، دوسرے وقف نامے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں یہ نسخہ ٨٢٩ ھ میں کتبخانۂ محمودیہ پر وقف ہوا وقف کرنے والی محمود الأستادار کی بیٹی فاطمه ہے . اس طرح اس تحریر سے محمود کی ایک بیٹی کا پتا چلتا ہے جس کا نام «فاطمه» تھا. اس عہد کے مطبوعه مصادر اس پر کچھ روشنی نہیں ڈالتے .

ڈاکٹر مختار الدین احمد — علی‌گڑھ

[٢٥ / ١٢ ١٩٦١ م]

---

(١) فواد سید : فهرس المخطوطات المصورة (٢ : ٣ / ٢٦٨)

کتابخانوں کی زینت ہیں۔ ذیل میں اسی کتابخانے کی چند اور کتابوں کے متعلق جو معلومات حاصل ہوئی ہیں وہ پیش کی جاتی ہیں۔

کتب خانۂ کوپرولو میں « کتاب الصناعتین » لأبی ہلال العسکری (م ۳۹۵ھ) کی دوسری جلد کا ایک ایسا قدیم مخطوطہ ملتا ہے (رقم: ۱۱۱) جو کبھی کتب خانۂ محمودیہ میں محفوظ تھا اس کے سرورق پر وقف نامے کی عبارت کم و بیش وہی درج ہے جو راقم شائع کرچکا ہے۔

اس نسخے کی اطلاع لایڈن یونیورسٹی کے Dr. S. A. Bonebakker کے ایک مضمون سے ہوئی جو ابھی حال میں شائع ہوا ہے[۱]۔

« کتاب الصناعتین » ہی کا ایک نسخہ پیرس کے Bibliotheque Nationale میں محفوظ ہے (رقم: ٦٤٤٣) جس کا Blochet نے *Catalogue des Nouvelles Acquisitions* کے صفحہ ۲۷۰ پر درج کیا ہے۔ نسخہ بہت سقیم حالت میں ہے لیکن کتب خانۂ محمودیہ کا وقف نامے کی عبارت اب بھی پڑھی جاسکتی ہے۔ پیرس کے دوران قیام میں یہ نسخہ راقم کی نگاہ سے گزرا تھا لیکن اسوقت اسے جمال الدین محمود اور اس کے کتب‌خانے کے متعلق دلچسپی پیدا نہیں ہوئی تھی۔ اس نسخے کی اطلاع بھی فاضل معاصر Dr S A. Bonebakker کے سابق الذکر مضمون سے ہوا[۲]۔

(۳)

وقف نامے کے متن کی قراءت میں بعض مقامات پر فاضل معاصر کو تسامح ہوا ہے۔ « بخط الموازنیں » کو انھوں نے « بحط الموازین » پڑھا ہے۔ سال وقف « سبع و تسعین و سبع مائة » لکھ کر انھوں نے سوالیہ نشان بنایا ہے۔ محمود نے کتابخانہ ۷۹۷ھ ہی میں وقف کیا ہے اس میں کسی قسم کا کوئی شبہ نہیں۔ « عبداللہ بن علی » کے بعد نقطے لگائے ہیں۔ الأستاذ فؤاد سید اور ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کے یہاں بھی یہی حال ہے۔ راقم نے سنہ ۱۹٦۰ء میں جب محمود پر مضمون لکھا تھا تو مٹے ہوئے لفظ کو « البسیوی » پڑھا تھا اور بتایا تھا کہ « بسیون » مصر کا ایک قصبہ ہے جہاں

۱ S. A. Bonebakker, Notes on some Old manuscripts *ORIN* Vol. 13-14 (1960-1961) p. 180

۲ *Ibid* p. 181 (foot note 1)

محمود کی دولت جو سلطان کو حاصل ہوئی اس کی مقدار ابن تغری بردی نے ۱۴ لاکھ دینار اور دس لاکھ درہم بتائی ہے ابن خلدون ۱۶ لاکھ دینار بتاتے ہیں. خود ابن خلدون کے پاس محمود کے جو ۲۰ ہزار دینار تھے اس کا ذکر انھوں نے نہیں کیا ہے لیکن اس واقعہ کی صحت میں شبہہ نہیں. «بدائع الزہور» لابن إیاس اور «تاریخ الدول والملوک» لابن الفرات میں اس کا ذکر موجود ہے اس کے علاوہ اس پر Prof. W. J. Fischel کے اس مضمون سے بھی روشنی پڑتی ہے جو اُنھوں نے اُس مجموعۂ مضامین کے لیے لکھا ہے جو Levi Della Vida کو بطور یادگار پیش کیا گیا ہے[1].

محمود کے متعلق ابن خلدون کی تحریر کا انگریزی ترجمہ نقل کرنے کی وجہ جواز یہ ہے کہ یہ ٹکڑا مقدمۂ ابن خلدون کے بولاق یا کسی اور ایڈیشن بلکہ اکثر قلمی نسخوں میں بھی موجود نہیں[2]. یہ حصہ جو ایک علحدہ کاغذ پر لکھ کر کتاب میں داخل کیا گیا ہے پہلی مرتبہ مقدمے کے اس نسخے میں ملتا ہے جو کتبخانۂ ینی جامع، ترکیہ میں محفوظ ہے اور جس کی کتابت ۷۹۹ھ میں ہوئی ہے. یہ نسخہ ابن خلدون کی نظر سے گزرا تھا اور اس کے بیشتر حصے کا اس نے مطالعہ کیا تھا.

(۲)

محمود نے جب اپنا کتابخانہ مدرسۂ محمودیہ پر وقف کیا تھا اس وقت کتابوں کی تعداد چار ہزار تھی. نویں صدی ہجری کے وسط میں بزمانۂ نظامت ابن حجر العسقلانی ۳۱۱۰ کتابیں تھیں. ۱۳ویں صدی ہجری کے اواخر میں ان میں سے صرف ۵۵ کتابیں مل سکیں جو کتب خانۂ خدیویہ قاہرہ میں محفوظ کردی گئیں. راقم نے اپنے مضمون میں ان مزید دس کتابوں کا پتا دیا تھا جو اس کتابخانے سے نکل کر ترکیہ اور ھندستان کے

---

(۱) W. J. Fischel, *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida* (Rome, 1956) i. 294.

(۲) یہ عبارت اس قلمی نسخے میں موجود نہیں جسے الملک الظاہر برقوق کے کتابخانے کے لیے ۷۹۷ھ کے لگ بھگ لکھا گیا تھا اور جو موجودہ نسخوں میں سب سے قدیم ہے.

کچھ محمود الأستادار کے متعلق

جمال الدین محمود بن علی الأستادار (م ۷۹۹ ھ) پر ایک مضمون راقم کا «مجلۂ علوم اسلامیہ» میں شائع ہوا ہے[۱] یہاں اس کے متعلق کچھ نئی اطلاعات حاصل ہوئی ہیں وہ پیش کی جاتی ہیں.

(۱)

مضمون میں اس بات کا ذکر کیا گیا ہے کہ سلطان الملک الظاہر برقوق نے محمود الأستادار سے ناراض ہوکر اس کی دولت اور جائداد ضبط کرلی تھی. جن لوگوں کے پاس محمود نے نقد زر و جواہرات چھپا کر رکھے تھے ان میں مشہور مؤرخ ابن خلدون بھی تھے جن کے پاس محمود کے بیس ہزار دینار امانت کے رکھے ہوئے ملے.

ابن خلدون کی «کتاب العبر» کے جو حصے ہمیں مل سکے ہیں ان میں محمود کا کہیں ذکر دیکھنے میں نہیں آیا. مضمون کی اشاعت کے بعد مقدمۂ ابن خلدون کا انگریزی ترجمہ Franz Rosenthal کا کیا ہوا دیکھنے میں آیا جلد اول کی فصل ۱۸ میں جہاں «موارد بیت المال ببغداد أیام المأمون» کی سرخی کے تحت خلافت عباسیہ کے مالیات کی فہرست درج کی ہے وہاں عبیدیین اور الموحدین کی حکومتوں کے ذرائع آمدنی کے متعلق بعد میں دو صفحوں کا اضافہ ابن خلدون نے کیا ہے. اسی ضمن میں الملک الظاہر برقوق اور محمود الأستادار کے متعلق بھی حسب ذیل چند سطریں ابن خلدون نے سپرد قلم کی ہیں[۲]:

"I was in Egypt in the day of al-Malik az-Zahir Abu Sa'id Barquq, who had seized power from the descendants of Qala'un, when he arrested his minister of the interior, the amir Mahmud, and confiscated his property. The man charged with the confiscation informed me that the amount of gold he cleaned out was 1,600,000 dinars. There was in addition a proportionately large amount of fabrics, riding animals, pack animals, livestock, and (grain) crops"

(۱) مجلۂ علوم اسلامیہ (جون، ۱۹۶۰) ص ۱۲۳—۱۴۶

(۲) Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, translated by Franz Rosenthal (London 1958) I, 368

تھے۔ المہلبی،[80] ابن العمید[81] اور الصاحب بن عباد[82] کا نام سرفہرست ہے۔ بنوبویہ کے سلاطین بڑے صاحب ذوق تھے۔ بختیار خود شاعر تھا اور عضدالدولہ بھی شاعری کرتا تھا۔ عضدالدولہ کی سرپرستی میں ریاضی، طب، تاریخ، جغرافیہ اور فلکیات کو بے حد ترقی ہوئی۔ شیراز اور بغداد میں

(۸۰) ابو محمد الحسن بن محمد المہلبی بصرہ کا رہنے والا تھا۔ ۹۰۳ء میں پیدا ہوا۔ معزالدولہ نے ۹۵۰ء میں اسے وزیر بنایا۔ مہلبی جامع‌الصفات تھا۔ وہ ایک کامیاب وزیر، ایک اچھا انشا پرداز اور صاحب علم تھا۔ اس کے یہاں اہل علم اور اصحاب فن کی بڑی قدر تھی۔ اس نے جن ممتاز شخصیتوں کی سرپرستی کی ان کی فہرست طویل ہے۔ ان میں مسکویہ، ابوالفرج اصفہانی۔ ابن قریعہ اور قاضی تنوخی نمایاں ہیں۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو «الادب فی ظل بنی بویہ» ص ۱۳۲-۱۳٤۔ مہلبی نے ۳۵۲ھ/ ۹۶۳ء میں وفات پائی۔

(۸۱) محمد بن الحسین ابوالفضل ابن العمید رے میں رکن الدولہ کا وزیر تھا۔ وہ ایک اچھا منتظم اور قائد تھا۔ عضدالدولہ نے اس سے انتظام حکومت کے طریقے سیکھے۔ ابن العمید علم و ادب کا بھی بڑا قدرداں اور سرپرست تھا۔ خود صاحب طرز انشاء پرداز اور مکتوب نگار تھا۔ ثعالبی نے لکھا ہے کہ مکتوب نگاری عبدالحمید سے شروع ہوئی اور ابن العمید پر ختم ہوگئی۔ اس کے خطوط کا ایک بڑا مجموعہ موجود ہے۔ اس نے ۳۶۱ھ/ ۹۷۱ء میں انتقال کیا۔

(۸۲) ابو القاسم اسماعیل بن عباد ۹۳۸ء میں پیدا ہوا۔ ابن العمید کے زمانۂ وزارت میں کاتب تھا۔ اس کی صحبت میں رہنے سے «الصاحب» کے لقب سے مشہور ہوا۔ ابن العمید ثانی کے بعد معزالدولہ نے اسے وزیر بنادیا۔ سرکاری مکتوب نگار کی حیثیت سے اسکی بڑی شہرت ہوئی۔ اس کے دور میں تین بڑے انشا پردار گذرے ہیں۔ ایک ابن نباتہ دوسرا ہلال الصابی اور تیسرا وہ خود تھا۔ نحو میں اس نے ایک مشہور کتاب «المحیط» لکھی اور دوسری «کتاب الکافی» مکتوب نگاری کے فن میں تحریر کی۔ جن علمی اور ادبی شخصیتوں کو اس کی سرپرستی حاصل رہی ان میں ابوالحسن السلامی، ابوبکر خوارزمی، شہرزوری وغیرہ ممتاز ہیں۔ ۳۸۵ھ/ ۹۹۵ء میں وفات پائی۔

فلسفه میں کندی اور فارابی نے جو بلند روایات قائم کی تھیں انھیں اس صدی میں یحییٰ بن عدی[79]، ابو سلیمان منطقی اور مسکویہ نے زندہ رکھا۔ فلسفہ اور حکمت کی مختلف شاخوں میں ان مفکرین نے نئے نئے اضافے کیے۔ اس دور کا فلسفہ ابن سینا (م - ۴۲۸ھ) کے فکری نظام میں نقطۂ عروج کو پہنچ جاتا ہے۔ یونانی فلسفہ اور حکمت کی بہت سی کتابیں عربی میں منتقل ہوئیں، بعض سریانی ترجموں سے اور بعض براہ راست اصل یونانی کتابوں سے۔ شرحیں، تفسیریں اور حاشیے بھی لکھے گیے۔ اخوان الصفا کی کوشش اس لحاظ سے قابل قدر ہے کہ انھوں نے اپنے دور کے علم و حکمت کو اپنے رسالوں میں یکجا کردیا۔ ان کے رسائل علم و حکمت کے دائرۃالمعارف ہیں۔

ادب اور سائنس میں فلسفہ سے زیادہ ترقی ہوئی۔ امرا اور وزرا کے زیر سرپرستی طب، فلکیات اور ریاضی میں جو ترقی اس دور میں ہوئی اس کی مثال اس سے پہلے نہیں ملتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب خلافت عباسیہ کا شیرازہ بکھرا تو مختلف اسلامی ریاستوں میں علمی مراکز قائم ہوگئے۔ پہلے بغداد ہی سیاسی، علمی اور ادبی مرکز تھا اب ہر ریاست میں ایسے مراکز بن گئے جنھوں نے بغداد کی علمی اور ادبی روایات کو برقرار رکھا اور پروان چڑھایا

بویہیہ خلافت عباسیہ کے بہت بڑے حصے پر قابض تھے۔ اسی سبب سے علم و ادب کی سرپرستی اور خدمت میں ان کا حصہ دوسری ریاستوں کے مقابلہ میں زیادہ تھا۔ بویہیہ کی یہ بھی خوش قسمتی تھی کہ انھیں ایسے وزرا ملتے رہے جو خود ذی علم، بلند پایہ ادیب اور انشاپرداز

---

(۷۹) یحییٰ بن عدی بن حمید زکریا تکریت میں پیدا ہوا۔ بڑے ہونے پر بغداد چلاگیا فارابی سے منطق اور فلسفہ کی تعلیم حاصل کی۔ افلاطون کے «Laws» کو سریانی ترجمہ سے عربی میں منتقل کیا اور «تہذیب الاخلاق» نام کی ایک کتاب لکھی جو «رسائل البلغاء» میں شامل ہے۔ یحییٰ بن عدی نے ۳۶۵ھ / ۹۷۵ء میں وفات پائی۔

جس کی آڑ میں اخوان اپنے مذہب کی تبلیغ کرتے تھے۔ ابو حیان لکھتا ہے کہ اس نے اس گروہ کے ایک فرد کو بھی ارکان اسلام کی پابندی کرتے ہوئے نہیں دیکھا۔ وہ نہ قرآن و سنت کے وفادار تھے اور نہ ہی فرائض و واجبات کی کوئی پرواہ کرتے تھے۔[۷۴]»

ابو سلیمان منطقی فارابی کے مکتب فکر کا امام تھا۔ شریعت اور فلسفہ کے امتزاج کے نظریہ کا وہ شدید مخالف تھا اور دونوں کو علحدہ علحدہ رکھنے کا قائل تھا۔ اس کے خیال میں شریعت اور فلسفہ دونوں صداقت تک پہنچنے کی دو الگ الگ راہیں تھیں اور دونوں کا صداقت کے بیان اور ابلاغ کا طریقہ بھی مختلف تھا۔[۷۵] اخوان الصفاء کی کوششوں کے بارے میں ابو سلیمان کا خیال تھا کہ «انہوں نے اپنے فکر کی تشکیل میں بڑی ریاضت کی ہے لیکن ناکامی کے سوا انہیں کچھ بھی ہاتھ نہیں آیا۔ یہ گروہ صداقت کے گرد طواف ہی میں لگا رہا، کبھی اس کے اندر داخل نہ ہوسکا۔»[۷۶] اسی طرح ابو حیان توحیدی اخوان کے فلسفہ کو اساطیر اور خرافات سمجھتا تھا[۷۷]۔

فلسفہ عملی یعنی سیاسی اور سماجی فکر کے بارے میں بااقتدار افراد کی رائے اچھی نہ تھی۔ ابو حیان سے عضدالدولہ کے وزیر ابن سعدان نے دریافت کیا «بہترین حکومت کون سی ہے»۔ ابوحیان نے جواب میں افلاطون اور فارابی کا سیاسی نظام تجویز کیا۔ ابن سعدان نے اس پر یہ جملہ کہا «فلاسفہ دنیا کے سب سے زیادہ خیالی اور غیر حقیقت پسند افراد ہوتے ہیں»۔[۷۸]

علمی اور ادبی ترقی

سیاسی انتشار، اقتصادی زبوں حالی، اخلاقی اور سماجی انحطاط کے بالکل برعکس اس صدی میں علم و فن، آرٹ اور ادب، طب اور سائنس میں حیرت انگیز ترقی ہوئی۔

(۷۴) ایضاً ۲ : ۱۴ (۷۵) ایضاً ۲ : ۱۸
(۷۶) ایضاً ۲ : ۶ (۷۷) ایضاً ۲ : ۵—۶
(۷۸) ایضاً ۱ : مقدمہ

شیعوں کو شہر سے نکال دیا۔ جب وہ نکل گئے تو یہ خود آپس میں لڑنے لگے۔[71]

کندی اور فارابی نے جس فلسفیانہ نظام کی تشکیل کی وہ امت مسلمہ کے عقائد، اقدار، جذبات و احساسات کا صحیح ترجمان نہ تھا۔ خدا کی ذات و صفات کے بارے میں ان کے خیالات اور معتزلہ کے عقائد میں کوئی خاص فرق نہ تھا۔ خدا اور انسان کے درمیان جس گہرے تعلق پر مذہب کی عمارت اٹھتی ہے اس کی استواری اس فلسفیانہ نظام میں ممکن نہ تھی۔ اس میں نبوت اور وحی کی جو تعبیر پیش کی گئی تھی وہ عامۃالمسلمین کے لیے قابل قبول نہ تھی۔ مذہب اور شریعت سے فلسفہ کی بےنیازی کا جو تصور اس میں داخل تھا وہ اسلامی عقائد سے ہم آہنگ نہیں ہوسکتا تھا۔ آخرت، حشر اجساد اور عذاب و ثواب اخروی کے بارے میں فلاسفہ کے جو خیالات تھے وہ عام مسلمانوں کے لیے انتہائی پریشان کن تھے۔[72]

اخوان الصفاء نے یہ دعوی کیا کہ «شریعت حقہ میں غلط اور لغو باتیں داخل ہوگئی ہیں۔ اس لئے شریعت کو ان سے پاک کرنا چاہیے اور اس کی صورت یہ ہے کہ شریعت کی تعبیر فلسفہ یونانی کی روشنی میں کی جائے۔[73]» لیکن اس مقصد کے پیش نظر اخوان نے جو رسائل لکھے ان سے دین کی تفہیم و تائید کی بجائے الٹا اسکے اصولوں کو نقصان پہنچا۔ در حقیقت شریعت اور فلسفہ کے امتزاج کا خیال صرف ایک اوٹ تھا

---

(۷۱) ایضاً ۱ : ۸۰-۸۱

مروی ہے کہ جب محمد بن جریر طبری کا انتقال ہوا (۳۱۰ھ) تو انہیں رات میں دفن کیا گیا۔ کیونکہ عوام جمع ہوگئے اور انھوں نے جنازے کو دن میں دفن ہونے نہیں دیا۔ محمد بن جریر طبری پر رفض اور الحاد کا الزام تھا۔ (تجارب الامم ۱ : ۸۴)

(۷۲) تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو امام غزالی : تہافت الفلاسفہ اور ابن تیمیہ : الرد علی المنطقیین اور نقض المنطق

(۷۳) ابو حیان التوحیدی : الامتاع و المؤانسۃ ۲ : ۵

مقصد میں شامل نہیں تھیں اس لیے متکلمین ان میں گہرائی میں اتر نہ سکے۔
موت کی تاریکی مٹ نہ سکی اور حقیقت سے محرومی باقی رہی»[٦٧].
فلاسفہ کلام کو بے حقیقت سمجھتے تھے اور اسکے شدید مخالف
ہے۔ او سلیمان منطقی کلام کو سفسطہ قرار دیتا تھا[٦٨]. ابوحیان توحیدی
ے متکلمین کے بارے میں اپنے تاثرات کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے۔
«اسلام ساری خوبیوں کا جامع تھا۔ اس کا باطن بھی اچھا تھا اور ظاہر
ی۔ وہ اسی حال پر چلتا رہا یہاں تک کہ اس قوم (متکلمین) نے کلام
لیا، شبہات پیدا کیے، دلائل قائم کیے اور صالح ذہنوں اور قلوب سلیمہ
ں آگ بھڑکا دی اور لوگوں کو انکار ایمان پر مجبور کردیا۔ اللہتعالیٰ
سلمانوں کو ان سے محفوظ رکھے[٦٩]»

ان حالات میں بعض ذہنوں میں شک و ریب کا پیدا ہونا غیرمتوقع نہ
ا. ابوبکر رازی (٢٥١-٣١١ ھ) جیسا سائنس داں، طبیب حاذق اور
لسفی تشکیک میں گرفتار تھا نبوت و آخرت پر سے اس کا یقین جاتا رہا تھا[٧٠]
بھی حال ابو العلاء المعری (م ٤٤٩ ھ) کا تھا۔ ابو العلاء کے دل سے
سلامی روایات، عقائد و اقدار کا احترام اٹھ گیا تھا۔ خود اسکے سامنے
کوئی راہ نہ تھی۔ ماحول کی خرابیوں اور برائیوں نے اسے قنوطی بنا دیا تھا۔
اس کی شاعری اور تصنیفات میں تشکیک اور قنوطیت کے عناصر نمایاں ہیں۔
مذہبی اختلافات اور فقہی مذاہب کے باہمی جھگڑوں نے اس رجحان کو
پروان چڑھایا۔ ایک واقعہ سے ان جھگڑوں کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔
مغربی ایران کے مشہور شہر «رے» میں حنفی، شافعی اور شیعہ سبھی رہتے
تھے اور باہم لڑا کرتے تھے۔ ایک بار حنفیوں اور شافعیوں نے مل کر

---

(٦٩) البصائر و الذخائر ٢ : ٣٦ ؛ الإمتاع و المؤانسة ١ : ١٤٦
میں لکھتا ہے «و أرجوا الا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضعاً و
مساكنهم متجعجعاً».
(٧٠) احمد امین : ظہرالاسلام ٢ : ١٨١-١٨٢
(٦٧) المنقذمن الضلال، المطبعة المحموديه التجاريه بمصر : ٧-٨
(٦٨) ابوحیان التوحیدی : المقابسات، (بمبئی) ٤٢

کلام کا مقصد عقل کی تسکین اور عقائد پر اطمینان پیدا کرنا تھا،
لیکن باوجود اس کے کہ اس دور میں باقلانی، ابو اسحاق اسفرایینی، ابن
فورک، ابو منصور ماتریدی جیسے ائمہ نے کلام کو بہت زیادہ ترقی دی،
پھر بھی عقل کو سکون نہ مل سکا. خود سلف کا ایک معتبہ گروہ اشعری
کلام کو شبہ کی نظر سے دیکھتا تھا. حنابلہ اشاعرہ کو خفیہ قسم کا
معتزلہ سمجھتے تھے. عراق میں اشعری کلام کو چوتھی صدی کے آخر تک
تفوق نصیب نہیں ہوا. اس کا اندازہ اس واقعہ سے کیا جاسکتا ہے کہ
خطیب بغدادی (۳۹۲-۴۶۳ھ) جیسی شخصیت کو بغداد کے جامع مسجد میں
داخلہ سے روک دیا گیا تھا کیونکہ ان پر اشعری رجحانات رکھنے کا
الزام تھا[۶۶].

اشعری کلام سے صوفیاء اور فلاسفہ دونوں مطمئن نہ تھے. پانچویں صدی
میں امام غزالی نے کلام کے بارے میں اپنی بے اطمینانی کا اظہار ان الفاظ
میں کیا ہے «پھر میں نے علم کلام کا مطالعہ شروع کیا اور اسکی تکمیل کی.
میں نے متقدمین محققین کی کتابیں پڑھیں اور خود اس فن میں کتابیں لکھیں.
میرے نزدیک کلام اپنے مقصد میں کامیاب تھا. لیکن میرے مقصد کے لیے
کافی نہ تھا.... متکلمین کے دعووں کی بنیاد ایسے مقدمات پر تھی جن
کو انہوں نے اپنے مخالفین سے اخذ کیے تھے. اور جن کے تسلیم کرنے
کی وجہ یا تو تقلید تھی یا اجماع امت یا محض قرآن و حدیث. متکلمین
کی بیشتر کوشش مخالفین کے دلائل میں تناقض کی نشاندہی کرنے یا ان کے
مسلمات کے لوازم و نتائج سے ان کو قائل کرنے پر مرکوز تھی. مگر
اس طرح کی کوشش اس شخص کے لیے مفید نہیں ہوسکتی جو ضروریات
عقلیہ کے علاوہ اور کسی بات کو تسلیم نہیں کرتا. چنانچہ کلام میرے
لیے کافی نہیں تھا. اس میں میرے درد کا درماں نہ تھا. جب کلام میں ترقی
ہوئی، غور فکر بڑھا تو متکلمین نے زمانہ کے گذرنے کے ساتھ سنت
کی مدافعت کے لیے حقائق امور کی بحث شروع کردی. جواہر و اعراض
اور ان جیسے دوسرے مسائل نکل آئے. لیکن چونکہ یہ بحثیں کلام کے

(۶۶) Adam Metz, p 205

تصوف مذہب کی حقیقی روح کے ضعف اور لذت پرستی کے بڑھتے ہوئے رجحان کے خلاف ایک زبردست ردعمل تھا۔ اسلام کی صحیح روح کو زندہ کرنے کی یہ عظیم کوشش تھی۔ لیکن زمانے کے سیاسی حالات نے اس کو بے حد متاثر کیا۔ ابتدا میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا جذبہ غالب تھا لیکن بعد کے صوفیوں میں کم ہوتا چلا گیا۔ اور ارشاد و تعلیم نے اس کی جگہ لےلی۔ پہلے دور کے صوفیانہ رجحان رکھنے والے اقتدار سے ٹکرا جاتے تھے لیکن بعد کے صوفیائے کرام میں گوشہ گیری میلان پیدا ہوگیا۔ حالات پر صبر، امور دنیا سے بے تعلقی اور زہدوتقشف کے مقابلہ میں دین کے دوسرے اجزاء کی اہمیت کم ہوگئی۔

دین کا ایک نیا تصور ابھر رہا تھا جسے اللہ کی معرفت کہا جاسکتا ہے۔ اس تصور کا اصل زور دل و دماغ کی تطہیر، ذکر الہی کی کثرت مزاولت کے ذریعہ امور غیب اور حقائق روحانیہ کے انکشاف پر تھا۔ توحید کا ادراک اور اس ادراک میں جذباتی فنائیت معراج انسانی قرارپایا۔ یہی دین کے سارے امور واحکامات، ضوابط و قواعد کا ماحصل قرار پایا۔ یہ تصور کسی قدر اختلاف کے ساتھ کلام اور فلسفہ کا بھی حاصل تھا۔ کلام کی غایت حقائق دینیہ کا عقل فہم اور فلسفہ کا مقصود حقائق ازلیہ کا ادراک اور تشبہ تھا۔ فلسفہ اور تصوف میں اصل فرق طریق کار کا تھا[٦٥]۔

ہر نئی تحریک کی طرح ابتدا میں تصوف کے مزاج میں شدت تھی۔ چنانچہ سلفی فکر سے اس کا تصادم ہوا۔ حسین بن منصور حلاج کا واقعہ اس کی نمایاں مثال ہے۔ حلاج کا واقعہ حضرات صوفیاء کے لیے ایک سبق تھا۔ چنانچہ تصوف کو قرآن وسنت سے ہم آہنگ کرنے کی کوششوں کا آغاز ہوا۔ ابو نصر سراج کی «کتاب اللمع»، ابو طالب مکی کی «قوت القلوب» اور ابوبکر کلاباذی کی «التعرف لمذاهب أهل التصوف» قرآن و سنت اور تصوف میں توافق پیدا کرنے کی بہترین کوششیں ہیں۔ تصوف کی یہ تینوں بلند پایہ تصنیفیں اسی صدی کی ہیں۔

---

(٦٥) تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو غزالی : میزان‌العمل (المطبعة العربیه، مصر ١٣٤٣ ھ) ١٤، ٣٠، ٣٤ اور مابعد

مشہور ہیں اس دور کے فقہائے مالکیہ میں ممتاز تھے۔ بغداد میں عہدۂ قضا پر مامور تھے۔ انھوں نے ۳۹۸ ھ میں انتقال کیا۔ ابو اسحاق مروزی اپنے زمانہ میں فقہ شافعی کے امام تھے۔ انھوں نے عراق میں طویل مدت تک قیام کیا اور امام شافعی کے مذہب کی تبلیغ کی۔ اس دور کے محدثین میں حافظ ابوالحسن دار قطنی کا مقام بہت بلند ہے۔ بغداد کے ایک محلہ دارقطن میں ۳۰۶ ھ میں پیدا ہوئے۔ خطیب بغدادی نے لکھا ہے کہ دارقطنی یکتائے روز گار تھے۔ حدیث، علل حدیث اور اسمائے رجال کے علم کا اس دور میں آپ پر خاتمہ ہوگیا۔

علاقۂ جبل کے مشہور اصحاب علم میں ابن فورک الاصفہانی، ابوحاتم رازی، ابوبکر جصاص رازی بہت نمایاں تھے۔ ابن فورک ادیب، متکلم، اصولی، واعظ اور نحوی تھے۔ انھوں نے اصول دین، اصول فقہ اور قرآن کے معانی پر بہت سی بلند پایہ تصانیف چھوڑیں ہیں۔ ۴۰۶ ھ سال وفات ہے۔ ابو حاتم رازی نے جرح و تعدیل و تفسیر و عقائد میں کئی کتابیں لکھیں۔ انھوں نے ۳۲۷ ھ میں وفات پائی۔ ابوبکر جصاص اپنے زمانے میں احناف کے امام شمار ہوتے تھے۔ «احکام القرآن»، «شرح مختصر الکرخی» «شرح مختصر الطحاوی» وغیرہ آپ کی مشہور تصنیفات ہیں۔ آپ نے ۳۷۰ ھ میں انتقال کیا۔

فارس و شام، مشرق و مغرب کے علماء، فقہاء اور متکلمین کا ذکر یہاں نہیں کیا جاسکتا۔ تفصیلات کے لیے دوسری کتابوں[٦٤] کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔ یہاں عراق اور ایران کے بعض اہم افراد کا ذکر کرکے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ تفسیر، حدیث، فقہ اور کلام میں اس صدی میں غیر معمولی ترقی ہوئی جس کی نظیر کم ملتی ہے۔ مگر اس غیر معمولی ترقی کے باوجود دین کی اصل روح کمزور پڑتی جارہی تھی۔ خوف خدا، تقوی، جذبۂ جہاد اور جذبۂ عشق کم ہوتا جارہا تھا لذت طلبی کا میلان کم نہیں ہورہا تھا۔ اخلاقی انحطاط اور روحانی زوال کے آثار نمایاں تھے۔

---

(٦٤) ملاحظہ ہو جرجی زیدان: تاریخ الآداب العربیہ جلد دوم اور حافظ غلام مرتضیٰ: «اسلامی دنیا چوتھی صدی میں» الہ آباد یونیورسٹی۔ الہ آباد

اسی طرح کا انتہا پسندانہ رجحان ابو المطہر ازدی کی انشا میں ملتا ھے۔ ابو المطہر نے «مقامات حریری» کے اسلوب میں بغداد کے عیش و طرب کی زندگی کی عریاں تصویر پیش کی ھے۔[٦٣]

مذھب اور فلسفہ

اخلاقی زندگی دو ستونوں پر قائم ھے۔ ایک خارجی ماحول یعنی سیاسی، معاشی اور سماجی زندگی کا نظام اور دوسرا نظریۂ حیات جس کا انحصار مذھب اور فلسفہ پر ھوتا ھے۔ پہلے عنصر کا جائزہ کسی قدر تفصیل سے لیا جا چکا ھے، اب دوسرے عنصر کا مطالعہ پیش کیا جاتا ھے۔

چوتھی صدی میں علم و فن، سائنس اور حکمت میں بے انتہا ترقی ھوئی۔ علوم دینیہ میں ترقی اس ھمہ‌گیر علمی ترقی کا ایک پہلو ھے۔ قرآن و حدیث، کلام اور اصول دین، فقہ اور اصول فقہ میں بلند پایہ اھل علم اور گرانقدر تصنیفات کی اس صدی میں کثرت ھے اور نہ صرف خالص دینی علوم بلکہ ان علوم میں بھی غیر معمولی ترقی ھوئی جو ذرائع اور وسائل کی حیثیت رکھتے ھیں یعنی نحو و صرف اور بلاغت وغیرہ۔

عراق اور بالخصوص بغداد علماء اور فقہاء کا مرکز تھا۔ امام ابوالحسن اشعری نے ۳۲٤ ھ میں انتقال کیا۔ ان کے مذھب کو ترقی دینے والے اور انکے فکر کی اشاعت کرنے والے بہت سے نامور افراد اس صدی میں پیدا ھوئے جن میں قاضی ابوبکر باقلانی کا نام سر فہرست ھے۔ باقلانی بصرہ کے رھنے والے تھے لیکن انھوں نے بغداد میں مستقل سکونت اختیار کرلی تھی۔ اشعری کلام کے امام اور بہت سی بلند پایہ تصانیف کے مالک تھے۔ ابوالحسن عبداللہ الکرخی جلیل‌القدر فقیہ تھے، مؤرخین نے آپ کا شمار ائمۂ مجتہدین میں کیا ھے۔ وہ اپنے دور کے فقہائے احناف کے امام تھے۔ انھوں نے ۳٤٠ ھ میں وفات پائی۔ آپ کی تصنیفات میں «شرح الجامع الصغیر» اور «شرح الجامع الکبیر» بہت مشہور ھوئیں۔ ابوالحسن علی بن احمد بغدادی جو ابن القصار کے نام سے

(٦٣) Indo Iranica ١٣ / ٣ : ٤٤

اس رجحان کے تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ھو محمود غناوی زھیری: «الأدب فی ظل بنی بویہ» ص ۲٤٨-۲۹۰

لذت طلبی کا رجحان اتنا قوی ہوگیا تھا کہ اس کی اصلاح مشکل تھی۔ اس طوفان کے سامنے بڑے بڑوں کے پاؤں اکھڑ جاتے۔ تیسری صدی کے نصف آخر میں المهتدی باللہ (۲۵٦ - ۲۵۷ھ) نے حالات کو سدھارنے کا ارادہ کیا۔ شراب نوشی ممنوع قرار دی، رقص و سرود پر پابندی عائد کردی، خود محل کے مصارف میں بے حد تخفیف کردی۔ سونے چاندی کے برتن محل سے خارج کردیے اور انہیں پگھلاکر سکے ڈھلوا دیے۔ مجسمے اور تماثیل توڑ ڈالے، اور محض ۱۰۰۰ درہم یومیہ پر قناعت کی۔ ایسا بڑا انقلاب بآسانی گوارا نہیں کیا جاسکتا تھا۔ ترک اسے برداشت نہ کرسکے انھوں نے المهتدی کو حکومت چھوڑ دینے پر مجبور کیا اور اسے گھر میں قید کردیا جہاں کچھ عرصہ بعد اس کی وفات ہوگئی[٦٠]۔ اسی طرح بغداد کے عوام اور خواص کی اصلاح کے لیے حنابلہ نے متعدد کوششیں کیں۔ ۳۲۳ھ / ۹۳۴ء میں انھوں نے فوجی افسروں اور عوام کے گھروں پر چھاپا مارا۔ نبیذ کے مٹکے الٹ دیے۔ مغنیات کو زدوکوب کیا اور موسیقی کے آلات توڑ دیے۔[٦١] لیکن یہ ساری کوششیں، احتجاجات اور شورشیں بے سود ثابت ہوئیں۔

ابن الحجاج کی شاعری اس رجحان کا ایک انتہا پسندانہ مظہر ہے۔ ابن الحجاج پہلے محتسب تھا بعد میں بختیار کے دربار کا شاعر بن گیا۔ اس کی شاعری عریانی اور فحاشی کی انتہا ہے۔ وہ خود کو سخافت کا پیغامبر کہتا ہے۔ محکمۂ احتساب نے اس کا دیوان بو عمروں کے لیے ممنوع قرار دے دیا تھا مگر اس کے باوجود اس کے سیکڑوں نسخے مختلف ممالک میں فروخت ہوتے رہے، بسا اوقات اس کا دیوان ۵۰ اور ۷۰ دینار میں بکتا۔[٦٢]

(٦٠) Amir 'Ali, *A History of the Saracenes* (London, 1949) p 292

(٦١) ابن الاثیر ۸ : ۲۲۹

(٦٢) Indo Iranica ۳۳ / ۳ : ٤٤۔ حسین بن احمد بن محمد بن جعفر بن محمد الحجاج بغداد کا مشہور شاعر گذرا ہے۔ اسے مہلبی، عضدالدولہ، ابن العمید اور الصاحب بن عباد سبھی کی سرپرستی حاصل رہی۔ ۳۹۲ھ / ۱۰۰۱ء میں بغداد میں وفات پائی۔

ہر ایک کی داڑھیاں سفید ہوچکی تھیں یہی حالہ مہلبی کا تھا۔ جب رفقاء جمع ہوتے اور محفل رنگ پر آتی، رقص و سرود اپنے شباب پر ہوتا، طبیعت وجد میں آتی تو وقار کا لبادہ اتار دیا جاتا اور داد عیش دیا جاتا۔ ہر ایک کے ہاتھ میں سونے کا جام ہوتا جو ۱۰۰۰ مثقال سے کچھ ہی کم کا ہوتا۔ ان میں ارغوانی شراب ہوتی جسے ہر شخص نوش جاں کرتا یہاں تک کہ جام خالی ہوجاتا۔ اگر چند قطرے باقی رہ جاتے تو انہیں ایک دوسرے پر تفریحاً پھینکا جاتا، پھر سب مل کر ناچتے۔ جب صبح ہوتی تو سبھی سابقہ سنجیدگی اور وقار کے ساتھ اپنے اپنے دفتروں کو چلے جاتے[۵۸]۔

لذت طلبی اور عیش کوشی اونچے طبقے تک محدود نہ تھی بلکہ اس سے درمیانی طبقہ بھی متاثر تھا اور کسی حد تک عوام بھی۔ اسلام میں تیوہار بہت کم ہیں اور جو ہیں ان کا مقصد تفریح نہیں ہے۔ لیکن عراق اور ایران میں مختلف مذاہب اور قوموں کی وجہ سے تقریبات اور تیوہاروں کی کثرت تھی۔ اس دور کے عوام ان تیوہاروں میں بڑی کثرت سے شریک ہوتے۔ اور عیسائیوں اور دیگر مذاہب کے افراد کے ساتھ خوشی مناتے۔ Adam Metz نے ان تیوہاروں اور میلوں کے بارے میں لکھا ہے کہ «عراق اور مصر میں عیسائیوں کے اکثر میلے پرانی مشرک قوموں کی تقریبات کی نئی شکلیں تھیں۔ ان مقدس مقامات میں باغات بھی تھے جن میں نہریں جاری تھیں۔ اہل بغداد کے لیے یہ مقامات تفریح گاہیں تھیں۔ عیسائی تیوہاروں کے علاوہ مسلمان نوروز اور دوسرے تیوہاروں میں بڑے شوق سے شریک ہوتے، ہدایا و تحائف لینے اور دینے کا رواج بھی تھا[۵۹]»۔

---

(۵۷) علی بن محمد ابوالفہم داؤد بن ابراہیم بن تمیم ابوالقاسم تنوخی انطاکیہ میں پیدا ہوا۔ جوانی میں بغداد آیا اور بصرہ اور اہواز کا قاضی مقرر ہوا۔ ایک عرصہ تک قاضی رہنے کے بعد بغداد واپس آیا اور مہلبی کے حلقۂ ندماء میں داخل ہوا۔ تنوخی شاعر بھی تھا۔ اس نے ۳۴۲ھ / ۹۵۳ء میں وفات پائی۔

(۵۸) الثعالبی یتیمۃ الدھر ۲ : ۲۲۵ ـ ۲۲٦

(۵۹) Adam Metz pp. 418-424

غلاموں اور باندیوں کی کثرت کی وجہ سے حالات اور بھی بدتر ہوگئے تھے۔ بازار سفید و سیاہ، رومی اور ترکی، افریقی اور ایرانی، سبھی طرح کے غلاموں اور لونڈیوں سے پٹے رہتے۔ گھروں میں ان کی کثرت تھی، محلات میں تو ان کی تعداد ہزاروں سے متجاوز تھی[٥٤]۔ ان کی کثرت سے گھناونے اخلاقی امراض پیدا ہوچکے تھے۔ خصی کرانا عام بات تھی، ایک ایک محل میں سیکڑوں خصی ہوتے۔ امرد پرستی بھی عام تھی۔ اس دور کا ادب مختلف قسم کے غلاموں اور باندیوں کی خصوصیات کے تذکروں سے بھرا ہوا ہے۔

مجالس میں رقص و سرود اور شراب عام تھی۔ بعض اوقات ان مجالس میں علماء اور فقہاء بھی شریک ہوتے۔ ثعالبی نے المہلبی کی مجلس شراب کا تذکرہ کیا ہے۔ مہلبی کے دوست اور ندماء ہفتہ میں دو راتوں کو جمع ہوتے۔ بزرگی اور حشمت طاق پر رکھتے، اور عیش و طرب میں مشغول ہوجاتے مثال کے طور ابن قریعہ[٥٥]، ابن معروف[٥٦] اور قاضی تنوخی[٥٧]۔ ان میں سے

---

(٥٤) المقتدر باللہ کے محل میں صرف خصیوں کی تعداد ١١٠٠٠ تھی۔ احمد امین: ظہر الاسلام ٢ : ١٣

(٥٥) محمد بن عبدالرحمن ابوبکر ابن قریعہ بغداد کا قاضی تھا۔ وہ اپنی ذہانت اور حاضر دماغی کے لیے مشہور تھا۔ اس کی معلومات کا یہ عالم تھا کہ جو سوال اس سے پوچھا جاتا اس کا فوراً جواب دیتا اس سے کیے گئے سوالات اور جوابات ایک کتاب میں جمع کردیے گئے ہیں۔ وہ المہلبی کے حلقۂ ندماء میں شامل تھا بعد میں اسے بختیار نے اپنا ندیم بنالیا۔ ابن قریعہ نے ٣٦٨ھ / ٩٧٨ء میں وفات پائی۔

(٥٦) ابو محمد عبید اللہ بن معروف اپنے دور کے مشہور مدبرین میں تھا۔ ٣٦٦ھ / ٩٦٦ء میں بغداد کے مغربی حصہ کا قاضی مقرر ہوا اور ٣٥٩ھ / ٩٢٩ء میں مشرقی حصہ کی قضا بھی اس کے سپرد کردی گئی۔ دوسرے سال قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز کیا گیا۔ خلیفہ الطائع (٩٧٤ - ٩٩١ء) نے اسے وزیر مقرر کرنا چاہا لیکن ابن معروف نے انکار کردیا۔ عضدالدولہ نے اسے قید کرلیا اور فارس بھیج دیا۔ بعد میں اسے رہا کر دیا گیا۔ اس نے ٣٨١ھ / ٩١٠ء میں وفات پائی۔

چوتھی صدی کے آغاز کے ساتھ ترکوں کا زوال شروع ہوا. ان میں باہم جنگیں ہوتیں. ان کی قوت کمزور ہوگئی تھی، حکومت پر ان کی گرفت ڈھیلی ہوچکی تھی. خلافت کا شیرازہ بکھر گیا تھا. خلفاء بےدست و پا تھے. حکومت کی آمدنی مسلسل گھٹتی جا رہی تھی. ریاستیں برسر پیکار تھیں. وزراء اور عمال کا نصب و عزل کھیل بن گیا تھا. تجار، اہل ثروت اور افسران حکومت کو ہمیشہ اپنی دولت کے چھن جانے کا خطرہ لگا رہتا. عضدالدولہ کے علاوہ بقیہ امراء بنی بویہ میں کوئی فرد ایسا نہ تھا جو بگڑے ہوئے حالات کو سدھار سکے. حالات بد سے بدتر ہوتے جارہے تھے. ایسے دور میں لوگوں کی نفسیات عجیب ہوتی ہے. اونچے اور متوسط طبقہ کے اس حلقہ میں جو سیاست اور حکومت سے وابستہ ہوتا ہے. « بابر بعیش کوش که عالم دوباره نیست » والا رجحان ترقی پاتا ہے. چنانچہ اس دور میں بھی لذت طلبی، عیش کوشی، فرائض سے غفلت اور اجتماعی ذمہ داری سے کوتاہی کا مرض عام نظر آتا ہے. خلفاء اقتدار سے محروم تھے اس لیے ذمہ‌داری کا احساس بھی ان کے دلوں سے مٹ چکا تھا. وہ عیش و طرب میں ہمہ تن غرق تھے. امراء جن کے ہاتھ میں اصل اقتدار تھا اپنے اختیارات کا بیجا استعمال کرتے. ہر جائز و ناجائز طریقے سے دولت جمع کرتے، اور رقص و سرود، شراب اور عورت پر پانی کی طرح بہاتے. وزراء کو اپنی وزارت کی طرف سے اطمینان نہ تھا. علی بن عیسی[۵۳] جیسی چند ہستیوں کو چھوڑ کر جن کی حیثیت شب تاریک میں چراغ راهب کی تھی. اکثر وزراء عیش کوشی، حرص مال اور جاہ پرستی کے شکار تھے. چھوٹے ملازمین حتی کہ فوج تک میں یہ روح سرایت کرچکی تھی.

---

(۵۳) علی بن عیسی المقتدر اور القاہر کا وزیر رہا. المقتدر نے ۳۰۰ ھ میں اسے وزارت پر فائز کیا. وہ حسن انتظام اور اخلاق و دیانت میں ممتاز تھا. لیکن ٤ سال کے بعد ہی المقتدر نے اسے معزول کردیا. ۳۱٤ھ میں دوبارہ وزیر مقرر کیا. اور پھر دو سال کے بعد معزول کردیا. ۳۳٤ میں وفات پائی. Horold Bowen نے اس کی زندگی کے حالات اور کارناموں پر ایک کتاب بعنوان *The Life and Times of 'Ali ibn 'Isa, the good Vizier* لکھی ہے.

وجہ سے ان کی ہمتیں بڑھتی رہیں ۔ بسا اوقات بغاوتوں اور شورشوں میں ان کا ہاتھ ہوتا اور ان کے لیڈر ان شورش پسندوں کی قیادت کرتے[۵۲]۔

سماجی اور اخلاقی زندگی

سیاسی انحطاط اور اقتصادی زبوں‌حالی، فرقہ وارانہ فسادات اور نسلی جھگڑوں کے سبب اور بھی بڑھ گئی۔ دوسری طرف نسلی اور فرقہ وارانہ فسادات اور کشمکش کو سیاسی اور اقتصادی ابتری نے ہوا دی۔ بیشتر آبادی عربوں، ایرانیوں اور ترکوں پر مشتمل تھی۔ ہر گروہ کے سامنے اپنے گروہ کا مفاد تھا۔ ہر گروہ کے شاعر، خطیب اور انشا پرداز الگ الگ تھے جو اپنی نسل، اپنے وطن اور اپنی تاریخ و روایات کی فوقیت ثابت کرنے کی کوشش میں لگے رہتے۔ ان نسلی اور وطنی رجحانات کا اثر اس دور کے ادب میں نمایاں ہے۔

نسل و وطن کے امتیازات کے ساتھ مذہبی اور کلامی تعصبات مل گئے تھے۔ جن کی وجہ سے باہمی کشمکش بہت تکلیف دہ حد کو پہنچ گئی تھی تیسری صدی ہی میں عربوں کا اثر حکومت پر سے تقریباً مٹ چکا تھا۔ المتوکل کو قتل کرکے ترکوں نے حکومت پر مکمل قبضہ کرلیا تھا۔ ترک عقیدۃً سنّی تھے، کلام میں اشعری فکر کے حامی اور فقہ میں تقلید کے علم‌بردار تھے۔ وہ فکری آزادی کے سخت مخالف تھے۔ ان میں پولیس کی سختی تھی۔ چوتھی صدی کے شروع میں ان کا تسلط لعنت بن گیا تھا۔ معتزلہ اور شیعوں کو ان سے بہت نقصان پہنچا۔ مگر جب ترکوں کو نکال کر بنو بویہ نے بغداد پر قبضہ کیا اور خود امارت سنبھالی تو حالات بالکل الٹے ہوگئے۔ شیعوں کو نوازا گیا۔ اعتزال نے نئی کروٹ لی، اور سنیوں کے لیے آزمائش کی گھڑی آگئی۔

شہروں میں ہر نسل اور گروہ کے افراد تھے۔ اکثر بستیاں مخلوط تھیں لیکن بسا اوقات ہر گروہ کے محلے الگ الگ ہوتے۔ ان گروہوں میں کشمکش کبھی دبی رہتی اور کبھی شعلے کی طرح بھڑک اٹھتی۔ شاید ہی کوئی سال ایسا گزرتا جس میں فرقہ وارانہ جھگڑے نہ ہوتے۔

(۵۲) احمد امین: ظہرالاسلام ۲ : ۳۳

عہد میں امن و امان قائم تھا۔ بغاوتیں فرو ہوچکی تھیں یا کم ہوتی تھیں اور حکومت کا نظام بہتر تھا۔ اس لیے اس کے زمانے میں عوام بہت خوشحال تھے اور حکومت کی آمدنی بہت بڑھ گئی تھی۔

مگر وہ علاقے جہاں سیاسی انقلابات ہوتے رہتے، جہاں جنگوں اور بغاوتوں کا سلسلہ جاری رہتا اور امن و امان نہ تھا وہاں کی حالت ناگفتہ بہ تھی۔ عراق اور خصوصیت سے بغداد کی اقتصادی حالت ابتر تھی۔ مقدسی نے ۳۷۵ ھ / ۹۸۵ ء کے حالات میں لکھا ہے: «یوں تو پورے عراق کی حالت ابتر ہے لیکن بغداد کا حال ناگفتہ بہ ہے۔ مہنگائی یہاں ہے، فتنے اور شورشیں یہاں ہیں، آئے دن حالات خراب سے خراب تر ہوتے چلے جارہے ہیں۔ لوگ ظلم و زیادتی سے پریشان ہیں اور ٹیکسوں کے بوجھ کے نیچے دبے جارہے ہیں[۴۹]»۔ اگرچہ عضدالدولہ کا عہد عام خوش‌حالی کا دور تھا لیکن اس کے زمانہ میں بھی عراق کی حالت بہتر نہ تھی۔ بابل کے علاقہ کی آمدنی روز بروز گھٹتی جارہی تھی۔ پھر عضدالدولہ نے پرانے ٹیکسوں میں اضافہ ہی نہیں کیا، نئے ٹیکس بھی عائد کیے۔ دوسری طرف وہ محتکرین سے نپٹ نہ سکا، نتیجہ یہ ہوا کہ افلاس عام ہونے لگا۔ بغداد کے بہت سے افراد اس کے وزیر ابن سعدان کے محل کے سامنے جمع ہوئے اور روٹی کے لیے شور مچاتے رہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب ان کا مجمع منتشر ہوا تو وزیر نے کہا کہ لوگ بھوسی کھاکر کیوں نہیں رہتے[۵۰]۔

بغداد کی تاریخ میں عضدالدولہ سے قبل اور اس کے بعد کے ادوار بہت برے گذرے ہیں۔ عام معاشی تنگی کے سبب بہت سے افراد نے چوری اور ڈکیتی اختیار کرلی، ان لوگوں کو شطّاری کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ شہر ان کے ہاتھوں بارہا تباہ ہوا۔ ۳۱۵ ھ / ۹۲۷ ء میں تو اس گروہ نے لوٹ اور غارت‌گری کی انتہا کردی۔[۵۱] حکومت کی بڑھتی ہوی کمزوری کی

---

(۴۹) مقدسی: أحسن التقاسیم (لیڈن ۱۹۰۶) ص ۱۱۳
(۵۰) ڈاکٹر احسان عباس: ابوحیان التوحیدی (بیروت ۱۹۵۶) ص ۲۲
(۵۱) Adam Metz p. 6

تصنیفات ہیں، بسااوقات بھوکا رہتا. مجبوراً اسے بغداد چھوڑنا پڑا. اپنے دوستوں کو جو اسے رخصت کررہے تھے اس نے مخاطب کرکے کہا «اگر مجھے دن میں دو روٹیاں بھی میسر آتیں تو میں تمہارے شہر کو نہ چھوڑتا[٤٦]» یہ چند اہل علم کا حال ہے. ایسے بہت سے تھے جن کی حالت ان سے بہتر نہ تھی[٤٧]

متوسط طبقے کے دوسرے افراد کی حالت بہتر تھی. اگرچہ حکومت کے آئے دن کے انقلابات، پیہم جنگوں اور شورشوں کا اثر تجارت، زراعت اور صنعت پیشہ افراد پر پڑتا. لیکن ان علاقوں کے علاوہ جو انقلابات اور اور جنگوں کی آماجگاہ تھے، باقی دنیاے اسلام میں ان میں سے ہر میدان میں ترقی ہوی. بغداد، بصرہ، سیراف، قاہرہ اور اسکندریہ برّی اور بحری تجارت کے بڑے مراکز تھے. تاجر مشرق میں چین کا سفر کرتے اور مغرب میں اسپین اور مراکش کے بازاروں تک پہنچ جاتے. ابن جصاص بغداد کا مشہور جوھری تھا. المقتدر باللہ نے اس کے مال میں سے ١٦٠٠٠،٠٠٠ دینار جبراً لے لیے تھے، لیکن اس کے باوجود وہ کڑوڑ پتی رہا[٤٨]. اس ایک مثال سے اس زمانے کی تجارت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے.

صنعت اور حرفت میں بڑی ترقی ہوی. بہت سے ملکوں اور شہروں کو مختلف چیزوں کی پیداوار میں امتیاز حاصل تھا. ایران ریشم کے لیے، مصر سوتی کپڑوں کے لیے اور سمرقند کاغذ کے لیے مشہور تھے. زراعت نے بھی ترقی کی. عراق گیہوں کے لیے مشہور تھا اور یمن انگور کے لیے. پھلوں، سبزیوں اور پھولوں کی کاشت میں بھی ترقی ہوئی. شیراز اور جور عطر سازی کے لیے مشہور تھے. کاشتکاروں، صنعت کاروں اور تاجروں کی اکثریت کی حالت بہتر تھی. اگر عام حالات بہتر ہوتے، امن ہوتا، لوگوں کو اپنی دولت اور جائداد کی حفاظت کا یقین ہوتا اور مالگذاری کا نظام اچھا ہوتا تو عام انسان زیادہ خوش حال ہوتے. عضدالدولہ کے

(٤٦) احمد امین: ظہرالاسلام ١ : ١١٦
(٤٧) ایضاً ١ : ١١٦—١١٩
(٤٨) تجارب الأمم ١ : ٣٥

قناعت کرنی پڑتی. بسا اوقات ایسا بھی ہوتا کہ جو افراد اس قربانی کے لیے تیار بھی ہوتے انھیں بھی محرومی اور مایوسی کے سوا کچھ اور ہاتھ نہ آتا.

ابو حیان توحیدی (م ٤٠٠ ھ) جیسا بلند پایہ ادیب اور انشا پرداز جسے دنیا جاحظ ثانی کے لقب سے یاد کرتی ہے بسا اوقات روٹیوں کے لیے محتاج ہوتا، گذارے کے لیے کتابیں نقل کرتا. مگر کتابت سے بہت قلیل آمدنی ہوتی جو ضروریات کے لیے بالکل ناکافی ہوتی. بارہا اسے درخت کی پتیاں کھاکر رہ جانا پڑتا. کبھی مجبور ہوکر ابوحیان دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرتا یا پیسوں کے لیے ایسے اشعار کہتا جن پر اس کا ضمیر اسے ملامت کرتا.[٤٤] ابو سلیمان منطقی جو اپنے زمانے کا بہت بڑا منطقی اور فلسفی تھا نان شبینہ کا محتاج تھا. اسکی ساری علمیت اسے پیٹ بھر کھانا اور گھر کا کرایہ نہیں فراہم کرسکتی تھی[٤٥]، عبدالوہاب بغدادی جو فقیہ، ادیب اور شاعر تھا اور جس کی فقہ میں بڑے پائے کی

---

(٤٤) ابوحیان توحیدی، الامتاع و المؤانسہ (قاہرہ، ١٩٥٣) شائع کردہ احمد امین اور احمد زین، مقدمہ (د). ابوحیان توحیدی شیراز (یا نیشاپور) میں پیدا ہوا، بعد میں بغداد آیا اور آخر میں رے چلاگیا. وزیر ابن العمید اور اس کے بعد الصاحب بن عباد سے متعلق رہا. لیکن الصاحب بن عباد سے اس کی نبی نہیں چنانچہ اس سے الگ ہوگیا. ابوحیان صوفی، فلسفی، اور ایک بلند پایہ ادیب تھا، اس کی کتابوں میں «الامتاع و المؤانسة» «البصائر والذخائر» اور «المقابسات» زیادہ مشہورہیں. ٤٠٠ھ / ١٠١٠ء میں وفات پائی.

(٤٥) ابو حیان توحیدی: الامتاع و المؤانسہ ١ : ٣١

ابو سلیمان محمد بن طاہر بن بہرام سجستان کا رہنے والا تھا. لیکن بغداد میں سکونت اختیار کرلی تھی. جذام کی وجہ سے امراء اور وزراء کے درباروں میں نہیں جاسکتا تھا، اپنے گھر ہی میں رہا کرتا تھا جو بغداد کے اہل علم و حکمت کا مرکز بن گیا تھا. ابو سلیمان نے یحیی بن عدی اور مسکویہ کے ساتھ مل کر ایک علمی حلقہ قائم کرلیا تھا جس کا وہ صدر تھا. اس کی کتابوں میں «صوان الحکمة» اور «المحرک الأول» زیادہ مشہور ہیں. عضدالدولہ اس کی بڑی قدر کرتا تھا. اس نے ٣٨٠ھ / ٩٩٠ء میں وفات پائی.

صاحبزادوں اور شرفاء کے گھروں میں گانے والے اور ناچنے والے غلاموں اور لونڈیوں کی کمی نہ تھی۔ شراب کا دور چلتا۔ شراب نوشی کے آداب طرز اور معروف تھے، ان سے سرمو تجاوز کرنا خلاف تہذیب سمجھا جاتا تھا۔ بغداد میں ان آداب و رسوم کی بے حد پابندی کی جاتی تھی، ان کی تفصیل و تشریح میں کتابیں لکھی گئیں تھیں تاکہ ان کا التزام آسان ہو اور نئی نسلیں ان سے واقف ہوسکیں۔ ان نجی مجالس کے علاوہ رقص و سرود کی عام محفلیں بھی ہوتیں تھیں جن میں شہر کے خوش حال افراد شریک ہوتے، سرپرستی کرتے اور داد فیاضی و قدردانی دیتے۔

یہ اونچے طبقے کا حال ہے۔ متوسط طبقے میں ایک گروہ اہل علم و فن اور اصحاب ادب کا تھا۔ ان کی دو قسمیں تھیں۔ ایک وہ جن کی پہنچ سلاطین، خلفاء اور وزراء کے درباروں میں تھی، جنھیں انعام و وظائف سے نوازا جاتا اور جو مقربین میں داخل تھے۔ ان میں شاعر، داستان گو، انشاء پرداز، حکیم و فلسفی اور مختلف علوم کے ماہرین شامل تھے۔ شعرا کی بالخصوص بے حد قدر افزائی ہوتی۔ چناچہ یہی وجہ ہے کہ شاعری کے صنف مدیح کو بےحد ترقی ہوی۔ مدحیہ قصائد میں عام طور پر ممدوح کی سخاوت و فیاضی، علم دوستی اور ادب نوازی کا مضمون بیان کیا جاتا، ذاتی محاسن کا ذکر بھی ہوتا، لیکن انصاف پسندی، عدل گستری اور رعایا پروری کے مضامین بہت کم بیان ہوتے[۴۳]۔

- اونچے درباروں میں رسائی حصول دولت و شہرت کی بہترین صورت تھی۔ کسی جوہر قابل کے لیے اس راہ سے امتیاز و مقبولیت حاصل کرنی مشکل نہ تھی، لیکن جہاں یہ صورت آسان تھی وہاں اس کے خطرات بھی تھے، بسا اوقات اسکی قیمت بھی ادا کرنی پڑتی تھی۔ اپنے سرپرستوں اور آقاؤں کو خوش کرنے کے لیے عزت نفس کو قربان کرنا پڑتا تھا، تعریف اور مدح میں ایسی باتیں بیان کرنی ہوتیں جن کے لیے کوئی غیرت‌مند دل بمشکل تیار ہوگا۔ جو افراد اس قربانی کے لیے تیار نہ ہوتے انھیں درباروں کی مراعات اور وظائف کو خیرباد کہنا پڑتا اور معمولی زندگی پر

(۴۳) ایضاً ۱ : ۱۱۵

ایک صحن میں لےجایا گیا جس میں غلمان کے مجسمے تھے جو ہتھیاروں سے لیس تھے .... آخر میں سفیر کو المقتدر کے حضور میں پیش کیا گیا۔ المقتدر اس وقت مشہور قصر تاج میں جو دجلہ کے کنارے تھا سنہرے منقش لباس میں آبنوس کے تخت پر پڑے ہوئے سنہرے غالیچوں پر بیٹھا ہوا تھا۔ اس کے سر پر تاج تھا۔ تخت کے دائیں جانب ۹ جواہرات جڑے ہوئے تھے اور بائیں جانب بھی بیش بہا جواہرات تھے جو دن کی روشنی میں بے حد چمک رہے تھے۔ اس کے تین شاہزادے سیدھے ہاتھ کو اور دو الٹے ہاتھ کو بیٹھے ہوئے تھے[۳۹]"۔

یہ حال اس خلیفہ کے دربار کا ہے جس کو کوئی حقیقی اقتدار نصیب نہ تھا۔

عضدالدولہ نے ایک باغ لگایا جس کے دائمی مصارف ۵۰ لاکھ درہم سالانہ آتے تھے[۴۰]، وزراء اور حکام، خلفاء اور امراء کی ان مثالوں اور طریقوں کی نقل کرتے، المقتدر کے وزیر ابن الفرات کی جائداد ایک کڑور دینار مالیت کی تھی، جس کی سالانہ آمدنی ۲۰ لاکھ دینار تھی۔ ابن الفرات کے دسترخوان پر صرف بلور کے چمچے رکھے جاتے۔ اور صرف اسکے استعمال کے لیے ایک وقت کے کھانے پر تیس چمچے ہوتے، ابن الفرات ان چمچوں کو صرف ایک بار استعمال کرتا[۴۱]۔ المهلبی کو گلاب کے پھولوں کا شوق تھا۔ کہاجاتا ہے کہ تین دن میں اس نے گلابوں کی خریداری پر ایک ہزار دینار صرف کیے۔ ان گلابوں کو فوّاروں میں ڈالدیا جاتا تھا، جو پاس بیٹھنے والے ساتھیوں اور دوستوں پر گلاب پاشی کرتے۔[۴۲]

عیش و طرب کی محفلیں عام تھیں۔ امراء اور رؤساء کے یہاں رات میں محفلیں منعقد ہوتیں۔ علماء، شعراء اور ادباء ان محفلوں میں شریک ہوتے، مختلف مسائل پر مذاکرہ رہتا اور سبھی رقص و سرود سے لطف اندوز ہوتے،

(۳۹) تاریخ بغداد ۱ : ۱۰۰—۱۰٤ ملخصاً
(٤۰) احمد امین : ظہرالاسلام ۱ : ۱۰۳
(٤۱) احمد امین : ظہرالاسلام ۱ : ۱۰٤
(٤۲) ایضاً ۱ : ۱۰٤

نے لیا تھی ۔ المقتدر کے فرمان کے مطابق رومی سفیر کو محل دکھایا گیا۔ خزانہ کے دروازے کھول دیے گئے ۔ سامان اور آلات سلیقے سے سجے ہوئے تھے ۔ دروازوں پر پردے پڑے ہوئے تھے ، جب سفیر کو دارالشجرہ میں لےجایا گیا تو اس کی آنکھیں حیرت سے پھٹی رہ گئیں ۔ ان درختوں میں چاندی کا ایک درخت ایسا تھا جس کا وزن ۵ لاکھ درہم کے برابر تھا ۔ اس کی شاخوں پر چاندی کی چڑیاں بٹھائی گئی تھیں جو ایک خاص حرکت پر چہچہانے لگتی تھیں ۔ محل میں دیباج کے جو پردے لٹکے ہوئے تھے صرف ان کی تعداد ۳۸۰۰۰ تھی ۔ سارے پردوں پر ہاتھی ، گھوڑے ، اور بھیڑیوں کی تصویریں بنی ہوئی تھیں ۔ سفیر کو پھر دارالخیل میں لےجایا گیا ۔ ایک طرف ۵۰۰ گھوڑے تھے جن پر سونے اور چاندی کی زینیں کسی ہوئی تھیں ۔ دوسری طرف ۵۰۰ گھوڑے اور تھے جن پر دیباج کی چادریں اور لمبی لمبی جھالریں پڑی ہوئی تھیں ۔ یہاں سے سفیر کو دارالطیور میں لےجایا گیا جس میں ہر طرح کی چڑیاں جمع کی گئی تھیں پھر سفیر کو دارالفیل کی سیر کرائی گئی ۔ چار ہاتھی ، دیباج اور ریشم میں ملبوس تھے ، اور ہر ہاتھی پر ہندی فیلبان ہاتھوں میں مشعل لیے ہوئے بیٹھے تھے ۔ پھر سفیر کو بھیڑیے اور چیتے دکھائے گئے ۔ اس کے بعد اسے ایک بڑے کمرے میں لےجایا گیا جس کے دونوں طرف باغات تھے ۔ کمرے کے وسط میں ایک خوبصورت حوض تھا جس پر قلعی تھی ۔ حوض کے چاروں طرف نہر جاری تھی جو قلعی کی وجہ سے پانی کے اندر سے بے حد چمکتی تھی ۔ حوض کے گرد ۴۰۰ کھجور کے درخت تھے جن میں ہر ایک پانچ ہاتھ اونچا تھا اور ہر درخت پر منقش چادریں نیچے سے لیکر اوپر تک پڑی ہوئی تھیں ۔ حوض کے دائیں جانب کمرے کے ایک گوشے میں پتھر کے گھوڑوں پر ۱۵ سواروں کے مجسمے تھے جو ریشمی لباس میں ملبوس تھے ، ان کے ہاتھوں میں نیزے تھے جو ایک حرکت پر ایک ساتھ جنبش کرتے ، ایسا معلوم ہوتا کہ ایک دوسرے پر حملہ کرنے والے ہوں ۔ ٹھیک ایسے ہی گھوڑے اور سوار مقابل کے گوشے میں دوسری طرف تھے ۔ اسی طرح تقریباً ۲۳ محلات کی سیر کے بعد رومی سفیر کو

سلوک کرتے ہیں اور گرمی کے دن کی بجوتیں جو ریشمی کپڑوں میں پڑجاتی ہیں کبھی بہتر ہیں[۳۶]»۔

ایک طرف حکام کی کارگذاری کا یہ عالم تھا دوسری طرف ان کی تنخواہوں کا یہ حال تھا کہ ایک اعلی سرکاری عہدہ دار کو ۳۳ دینار یومیہ بطور تنخواہ ملتے۔[۳۷]

حکام، ملازمین اور عام شہری کو اپنی دولت کے چھن جانے کا ہمیشہ خطرہ لگا رہتا۔ چنانچہ دولت کا ایک بڑا حصہ زمین میں دفن کردیا جاتا تھا۔ لیکن بسا اوقات یہ مدفون خزانے بھی محفوظ نہیں ہوتے۔ الصاحب بن عباد کا جب انتقال ہوا تو اس کے گھر کا محاصرہ کرلیا گیا اور سلطان نے اپنے سامنے اس کے گھر کی تلاشی لی۔ بڑی جستجو کے بعد زمین سے ایک تھیلی ملی جس میں ایک رسید بھی تھی جس کے مطابق ۱۵۰۰۰۰ دینار کی رقم کسی دوسری جگہ دفن تھی۔ سلطان نے فوراً اس دفینے کو کھدوا کر نکلوا لیا اور ابن عباد کے گھر میں جو کچھ ملا سب کو سرکاری خزانہ میں داخل کرلیا۔[۳۸]

ان طریقوں سے جو رقم وصول ہوتی اس کا بڑا جز تعیشات پر خرچ ہوتا۔ نمائشی چیزوں اور نوادر کی خریداری، محلات اور باغات کی تعمیر، چھت اور دیواروں کی تزئین، ملبوسات و مشروبات، غلام اور باندیوں کی فراہمی، اور رقص و سرود کی محفلوں پر بے انتہا دولت پانی کی طرح بہائی جاتی۔ خطیب بغدادی نے رومی سفیر کی آمد پر المقتدرباللہ کے دربار کا جو حال لکھا ہے اس سے شاہی زندگی کا اندازہ کیا جاسکتا ہے:

«المقتدر کے صرف ایسے خادم جو خصی کرائے جاچکے تھے، ۱۱ ہزار تھے، ان میں رومی اور افریقی سبھی تھے۔ یہ تعداد صرف ایک قسم کے خدام کی ہے۔ پتھر کے تراشے ہوئے غلمان کے جسموں کی تعداد ہزاروں

(۳۶) ایضاً ۲ : ۲۶۷
(۳۷) ایضاً ۲ : ۱۳
(۳۸) ابن الاثیر ۹ : ۳۸

رشوت بھی عام تھی۔ بختیار کے لیے رشوت لینا عام دستور تھا۔ ابن بقیہ سے جو اس کے مطبخ کا داروغہ تھا بختیار ۱۰۰۰۰ درہم ماہانہ رشوت لیتا تھا۔ اس نے [illegible] افسروں کے خلاف ابن بقیہ سے ساز باز کرلی تھی۔ ابن بقیہ نقد رقم کے [illegible] بختیار کو غلام، گھوڑے اور گدھے بطور رشوت دیتا تھا[۳۳]۔ سرکاری ملازمین میں بھی رشوت عام تھی، ہر شخص جو ناجائز طریقے سے دولت کماتا تھا اپنے سے اونچے افسر کو رشوت دینے کا عادی تھا۔ دفتروں کے معمولی کلرک بھی موقع ملنے پر رشوت سے باز نہیں آتے تھے[۳۴]۔

افسران اور عہدہ داران حکومت دولت کمانے کی فکر میں ہر وقت لگے رہتے تھے، حکومت اور رعایا کی فلاح و بہبود کا خیال کم ہوگیا تھا۔ بدیع الزماں ہمذانی نے ایک بویہی قاضی کی مذمت ان الفاظ میں کی ہے: «شامت آئی ان لوگوں پر جن پر ایسا قاضی مقرر کیا گیا جو گالی دینے کے سوا کوئی ہنر نہیں رکھتا، جو جعل و فریب کے سوا کسی اور تدبیر سے واقف نہیں۔ ان جوؤں سے تم کیا توقع کرسکتے ہو جو یتیموں کے کمبل میں پڑجاتے ہیں۔ یا اس ٹڈی دل سے جو حرام کھیتی پر اترتا ہے یا اس ڈاکو سے جو اوقاف کے خزانہ میں ڈاکہ ڈالتا ہے[۳۵]»۔ ابوبکر خوارزمی نے ایک بویہی عامل کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: «اس نے ہم پر ہر طرح کا ظلم ڈھایا۔ ہماری جیبوں سے کوڑی کوڑی لے لی، ہمارے ساتھ وہ سلوک کیا جو بلی بھی چوھے کے ساتھ نہیں کرتی، اور جیسے مسلمان بھی کفار کے ساتھ روا نہیں رکھتے۔ ہمارے امیر مفلس ہوگئے، غریبوں کے پاس تن ڈھاکنے کو کپڑا نہیں رہا۔ کسان اپنے کھیتوں سے مایوس ہوگئے۔ فصلیں خشک ہوگئیں، مویشیوں کے دودھ سوکھ گئے۔ جانور مرنے لگے، بستیاں ویران ہوگئیں۔ گھر اجڑ گئے۔ خدا کی قسم! ان کے مقابلہ میں تو بھیڑئیے بھی بکریوں کے ساتھ بہتر

(۳۳) Indo Iranica ۱۳ / ۲ : ۶۰

(۳۴) ایضاً ۱۳ / ۶۱

(۳۵) احمد امین: ظہرالاسلام (قاہرہ، ۱۹۴۶) ۲ : ۲۶۸

بختیار کے وزیر ابوالفضل نے تاجروں، رؤسا اور عمائدین شہر پر جرمانے عائد کیے اور مسلم اور ذمی کا کوئی امتیاز ملحوظ نہیں رکھا۔ خلفاء بھی ان جرمانوں سے مستثنیٰ نہ تھے۔ بختیار نے المطیع (۳۳۵-۳٦٤ ھ) سے ٤۰۰۰۰ دینار بطور جرمانہ وصول کیے[۲۹].

سرکاری مناصب اور عہدے بھی فروخت ہوتے تھے، محمد بن عبیداللہ خاقانی کو المقتدر باللہ نے ۲۹۹ ھ میں وزیر بنایا مگر وہ حکومت کے معاملات اپنے عزیزوں کو سپرد کردیتا تھا۔ ایک ضلع میں ایک ہفتہ کے اندر اس نے کئی عامل مقرر کیے۔ ماہ کوفہ میں اس نے بیس دن میں سات عاملوں کو مقرر کیا جو ایک ہی دن حلوان کے ایک سرائے میں جمع ہوئے۔ اسی طرح قری اور بزیدی کے انتظام کے لیے اس نے پانچ عاملوں کو مقرر کیا جو ایک ہی دن عکبراء کے خان میں جمع ہوے[۳۰]. معزالدولہ کے لیے سرکاری مناصب فروخت کرنا عام بات تھی۔ قاضی القضاۃ جیسا ذمہ‌دار منصب اس نے ایک قاضی کے ہاتھ ۲۰۰۰۰۰ درہم سالانہ میں فروخت کیا، حسبہ کے ساتھ بھی اس نے یہی کیا[۳۱]، صاحب بن عباد ایران میں فخر الدولہ کا وزیر تھا اس کے انتقال کے بعد ایران کی وزارت پر بولیاں بولی گئیں۔ پہلے ایک کا تقرر ہوا جس نے ٦۰ لاکھ درہم کی پیشکش کی، اس کے بعد دوسرے نے ۸۰ لاکھ درہم پیش کیے۔ سلطان نے بیس بیس لاکھ درہم دونوں کو معاف کردئے اور ان سے ایک کڑوڑ درہم لےکر دونوں کو وزیر بنا دیا۔ دونوں مشترکہ طور پر احکامات صادر کرتے اور جنگ کے موقعہ پر قرعہ ڈال کر فوج کی قیادت کا فیصلہ کرتے۔ لیکن یہ صورت حال تادیر چل نہ سکتی تھی نتیجہ یہ ہوا کہ ایک نے دوسرے کو قتل کردیا[۳۲].

---

(۲۹) ایضاً ۲۳ / ۲ : ٦۰
(۳۰) تجارب الأمم ۱ : ۲۳
(۳۱) محمود غناوی زهیری : الأدب فی ظل بنی بویه، مطبعة الامانة (مصر، ۱۹٤۹) : ۳٤
(۳۲) Adam Metz ۹٥

ٹیکس کو دوبارہ عائد کرنے کی کوشش کی گئی، لیکن اس بار بھی مخالفت ہوئی، شہر کے قدیم حصہ میں جمعہ کی نماز روک دی گئی اور ایک دفتر کو آگ لگا دی گئی جس میں ٹیکس کے رجسٹر اور کاغذات رکھے گئے تھے[23]. [illegible]۹۰ میں صمصام الدولہ کے وزیر ابن سعبان نے آمدنی پر بھی ٹیکس [illegible]. اسی طرح ابن ماکولا نے جو جلال الدولہ کا وزیر تھا جہاز اور کشتی کے مزدوروں اور قلیوں پر ٹیکس عائد کیے[24].

آمدنی کا ایک معتدبہ حصہ غلط طریقوں سے حاصل کیا جاتا تھا. حکومت وراثت کے ایک حصہ پر جبراً قابض ہوجاتی تھی. وزراء کی جائدادیں ان کے مرنے پر ضبط کرلی جاتی تھیں. مہلبی اور فخرالملک[25] (م ۴۰۷ ھ) کا جب انتقال ہوا تو ان کی جائداد کا بیشتر حصہ حکومت نے لے لیا، اسی طرح ابو غالب[26] (م ـ ۴۱۲ ھ) کے لڑکے کو باپ کی وفات پر ۸۰۰/۰ دینار تاوان ادا کرنے پڑے[27]. آمدنی کا ایک ذریعہ جرمانے تھے، عباسی خلفاء کے لیے سرکاری ملازموں اور شہریوں پر جرمانے عائد کرنا عام دستور تھا، اسے مصادرہ کہتے تھے، ابن شیرزاد نے پوشیدہ خزانوں کا سراغ لگانے کے لیے جاسوس مقرر کر رکھے تھے[28].

(۲۳) ایضاً ۱۲۵ـ۱۲۷

(۲٤) *Indo Iranica* ۱۳ / ۲ : ۵٦

(۲۵) بنوبویہ کے وزراء میں تین بہت مشہور ہوے ہیں. اسماعیل بن عباد، ابن العمید اور تیسرا فخرالملک. ابو غالب محمد بن علی فخرالملک، بہاء الدولہ اور اس کے بعد اس کے لڑکے سلطان الدولہ کا وزیر رہا. سلطان الدولہ نے بالآخر اسے قتل کردیا، اور اس کی ساری جائداد ضبط کرلی، اور اسکے اعزا کو قید کردیا.

(۲٦) تاج الملک ابو غالب الحسن بن منصور کو سلطان الدولہ نے ۴۰۹ ھ/۱۰۱۸ء میں وزیر مقرر کیا. ابو غالب غالباً سلطان الدولہ کے بعد مشرف الدولہ کا بھی وزیر رہا، ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء میں باغیوں نے اسکو قتل کردیا.

(۲۷) *Indo Iranica* ۱۳ / ۲ : ۵۸

(۲۸) ایضاً ۱۳ / ۲ : ۵۸

بھی تاخیر ہوتی تو بغاوت ہوجاتی، معزالدولہ ان بغاوتوں سے تنگ آچکا تھا۔ دوسری طرف لگان کا نظام درست نہیں تھا اور آمدنی کے ذرائع محدود ہو چکے تھے، اس لیے اس نے شہریوں سے جبراً رقمیں وصول کیں۔ اپنے افسروں کو خوش رکھنے اور بغاوتوں سے باز رکھنے کے لیے بڑی جاگیریں دیں، لیکن اس سے بھی کچھ فائدہ نہ ہوا۔ اس کی آمدنی مسلسل گھٹتی چلی گئی۔ بالآخر اس نے حکومت کے مناصب اور عہدے نیلام کرنے شروع کردیے۔ مگر ان سارے غلط اور تباہ کن ذرائع اختیار کرنے کے بعد بھی وہ ہمیشہ دیوالیہ ہی رہا[19]۔ اس پر مستزاد یہ کہ اس نے ایک بہت عالیشان محل ۱۳۰ لاکھ درہم کی لاگت سے تعمیر کرنا چاہا، اس خطیر رقم کو حاصل کرنے کے لیے اس نے افسروں اور ملازمین پر جرمانے عائد کیے۔[20]

سرکاری مالیات کی اصلاح اور صحیح تنظیم صرف عضدالدولہ نے کی، اگرچہ اس کی آمدنی بےحد بڑھ گئی تھی لیکن اس کے باوجود اس نے نئے ٹیکس عائد کیے، گھوڑوں، اور گھر کے سامان کی فروخت پر بھی ٹیکس لگائے۔ برف اور نقلی ریشم کی تجارت کا وہ تنہا اجارہ دار تھا۔[21] اس طرح کے ذرائع اختیار کرکے اس نے اپنی سالانہ آمدنی ۳۲ کروڑ درہم بڑھا لی تھی، جسے وہ ۳۶ کروڑ سالانہ یعنی ۱۰ لاکھ درہم روزانہ[22] تک لےجانا چاہتا تھا۔ اس کے انتقال پر اس کی حکومت کا شیرازہ منتشر ہوگیا اور اسکے جانشینوں کو مالیات کی طرف سے کبھی اطمینان نصیب نہیں ہوا۔

صمصام الدولہ نے ریشمی اور اونی کپڑوں پر ان کی قیمت فروخت کا دسواں حصہ بطور ٹیکس وصول کرنا چاہا تو سارا بغداد باغی ہوگیا۔ بالآخر صمصام الدولہ کو یہ ٹیکس اٹھا لینا پڑا۔ ۳۸۸ھ/۹۹۸ء میں اس

---

(۱۹) ایضاً ۲/۱۳ : ۴۸

(۲۰) ایضاً ۲/۱۳ : ۴۸

(۲۱) Adam Metz ۱۲۴

(۲۲) ایضاً ۲۷

کے نام کا تذکرہ ہونے نہیں دیا[16]۔ اسی طرح بختیار اور صمصام الدولہ (۳۷۲-۳۷۶ ھ) نے اپنی جانشینی پر دیلمیوں کو ان کی تنخواہ کا ایک تہائی بطور انعام دیا۔ بہاء الدولہ کے پاس اپنی جانشینی پر اتنی رقم نہ تھی، اس لیے اس نے سونے اور چاندی کی سلیں پگھلوائیں، سکے ڈھلوائے اور تب انعام ادا کیا[17]۔

معاشی حالت

بنوبویہ ابتداء ہی سے معاشی دشواریوں میں گھرے ہوئے تھے، خلافت عباسیہ کے دور میں دُور کے صوبوں سے لگان وصول نہیں ہوتی تھی۔ چنانچہ لگان کی وصولیابی کے لیے مختلف طریقے استعمال کیے گئے۔ بالآخر اقطاعات (جاگیروں) کا طریقہ اختیار کیا گیا۔ جاگیریں فوج کے افسروں اور سپاہیوں کو بغیر کسی امتیاز کے دے دی جاتی تھیں۔ اس طریقہ کا اثر خلافت کی مالیات پر بہت برا پڑا، خزانہ کی آمدنی گھٹ گئی، مجبوراً حکومت کو اپنے مصارف کے لیے دوسرے غلط طریقے اختیار کرنے پڑے۔ ابن شیرزاد حکومت کے اخراجات اور فوج کی تنخواہ دینے کے لیے ہر طرح کے ظلم و تعدی اور استحصال کو جائز سمجھتا تھا۔ اس کی بدعنوانیوں کی وجہ سے بغداد کے بہت سے تاجر شہر چھوڑکر دوسرے مقامات پر بھاگ گئے[18]۔

معزالدولہ کو اپنی امارت کے قیام اور استحکام کے لیے متواتر کئی جنگیں لڑنی پڑیں جن کی وجہ سے اس کی مالی حالت بہت ابتر ہوگئی، پھر اسی کے زمانہ میں ایک بہت بڑا قحط پڑا جس سے سیکڑوں جانیں تلف ہوئیں اور کھیتیاں تباہ ہوگئیں۔ اس وجہ سے لوگوں کی معاشی حالت اور بھی خراب ہوگئی۔ اگرچہ مختلف جنگوں میں فوج کو غنیمت میں کثیر رقم ملتی تھی لیکن اس کے باوجود جب بھی تنخواہوں کی ادائیگی میں تھوڑی سی

(۱۶) ایضاً ۱۳ / ۲ : ۴۱-۴۲

(۱۷) ایضاً ۱۳ / ۲ : ۴۱

(۱۸) ایضاً ۱۳ / ۲ : ۴۵

عضدالدولہ کے بعد بویہی خاندان میں کوئی جوهر قابل پیدا نہ ہوا، اسکی وسیع حکومت کا شیرازہ بہت جلد بکھر گیا۔ آمدنی کے ذرائع کم ہوگیے۔ بویہیوں کے آخری دور میں تو یہ حال ہوگیا تھا کہ جلال الدولہ (۴۱۸-۴۳۴ھ) کو اپنے مصارف کے لیے اپنے کپڑے بازار میں فروخت کرنے پڑے۔ اس کے پاس اذان دینے کے لیے نہ مؤذن رہ گیا تھا اور نہ ہی کوئی خادم باقی رہ گیا تھا[۱۴]۔

بویہی فوج ترکوں اور دیلمیوں پر مشتمل تھی۔ مگر دونوں بغاوت پر ہمیشہ آمادہ رہتے۔ معزالدولہ کی امارت شروع ہی ہوئی تھی کہ دیلمیوں نے تنخواہ ملنے میں تاخیر کے سبب بغاوت کردی اور معزالدولہ کو سخت سست کہنا شروع کردیا۔ ترکوں نے بھی کئی بار بغاوت کی۔ ان بغاوتوں کی اصل وجہ یہ تھی کہ معزالدولہ مالی اعتبار سے پریشان تھا اور فوج کو تنخواہ نہیں دے سکتا تھا۔ اس سرکش فوج کو قابو میں رکھنے میں کامیابی صرف عضدالدولہ کو حاصل رہی۔ وہ تنخواهیں همیشہ وقت پر دیتا اور ترکوں اور دیلمیوں میں قوت کا توازن برقرار رکھتا۔ مگر اس کے انتقال کے بعد تین ہی سال میں حالات انتہائی ابتر ہوگیے۔ اسکے لڑکوں میں حکومت کے لیے جنگ چھڑگئی، اور رفتہ رفتہ فوج کا کمانڈ ایک قبیلہ کے افراد میں مرکوز ہوگیا ترکوں کو دیلمیوں کے مقابلہ میں زیادہ مراعات ملنے لگیں۔ جلال الدولہ کے عہد میں ترک اس قدر قوی ہوگیے تھے کہ بغداد کی فوج میں شاید ہی کوئی دیلمی کسی ممتاز منصب پر باقی رہ گیا ہو۔ امراء ترک سرداروں کے مقابلہ میں بالکل بےبس ہوگیے تھے[۱۵]۔

اپنی تنخواهوں کے علاوہ فوج کے سپاہی امرا کی جانشینی کے مواقع پر بڑے بڑے انعامات کا مطالبہ کرتے، القادر (۳۸۱-۴۲۳ھ) کی جانشینی پر دیلمیوں اور ترکوں نے مل کر بغاوت کی اور جب تک خلیفہ نے ان کو گرانقدر عطیہ نہیں دیا اس وقت تک انھوں نے خطبہ میں اس

---

(۱۴) ایضاً ۲۸

(۱۵) Dr. Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Indo Iranica, 1960, Vol. XIII, NO. 2, pp. 35—39

کی کم پورا کرتا تھا۔ مالی پریشانی کے سبب اس نے ایک بار اپنی فوج کو بغداد میں رکھا اور شہریوں سے اس کے مصارف وصول کیے[۱۱]۔ ان سب حرکتوں کی وجہ سے خواص و عوام سبھی اس سے نالاں تھے۔

معزالدولہ کے بعد اس کا لڑکا بختیار (۳۵۶-۳۶۷ ھ) امیر بنا۔ بختیار بڑی جسمانی قوت کا مالک تھا لیکن دوسرے سارے امور میں بالکل ناکارہ تھا۔ نہ اس کے وعدوں کا اعتبار تھا نہ اس کی دھمکیوں کی کوئی وقعت تھی، صرف گفتار کا غازی تھا۔ اسکے اوقات شکار، اکل و شرب، رقص و سرود، کبوتر بازی اور عورتوں کی صحبت میں گذرتے[۱۲]۔ جب اسے مصارف کے لیے رقم کی ضرورت ہوتی تو وہ ایک وزیر کو معزول کردیتا اور دوسرے کو اس کی جگہ پر مقرر کرتا جو اسے مطلوبہ رقم فراہم کرسکتا۔

عضدالدولہ (۳۶۷-۳۷۲ ھ) اس خاندان کا واحد حکمراں تھا جس نے حکومت کو خوب مستحکم اور بے حد وسیع کردیا۔ آخری دور میں اس کی حکومت بحر اسود سے لیکر کرمان اور عمان تک پھیل گئی تھی۔ اس وسیع اور عظیم حکومت کے انتظام کے لیے عضدالدولہ نے ڈاک کا اچھا نظم قائم کیا۔ خفیہ پولیس کا جال سارے ملک میں بچھا دیا، مصر میں کانوں پڑی بات اس تک پہنچ جاتی۔ ریگستان عرب اور بالخصوص قرامطہ کے علاقہ میں جو اپنی سرکشی اور فتنہ انگیزی کے لئے مشہور تھے، عضدالدولہ نے امن قائم کیا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ اس کے زمانے میں حجاج کی کثرت ہوگئی اور راستے محفوظ ہوگیے۔ بغداد اس کی املوت سے پہلے تقریباً تباہ ہوچکا تھا، اس نے دوبارہ بسایا۔ مساجد بنوائے، بازار قائم کیے، نہریں کھدوائیں، پل بنوائے اور بنجر زمینوں کو قابل کاشت بنایا۔ لیکن ان ساری ترقیات کے باوجود بغداد کو اس کی حکومت میں مرکزی حیثیت حاصل نہ تھی، ایران ہی اس کی توجہات کا مرکز رہا بلکہ بغداد سے اسے یک گونہ نفرت تھی[۱۳]۔

(۱۱) ایضاً ۲۳
(۱۲) ایضاً ۲۳-۲۴
(۱۳) ایضاً ۲۵

مل جایا کرتے تھے[۷]۔ حالات اس قدر خراب ہوگئے تھے کہ بغداد کے شہری رات کو سو نہیں سکتے تھے۔ بہت سے مکانات خالی ہو چکے تھے۔ مسجدوں اور حماموں میں قفل پڑگئے تھے۔ امن و امان اٹھ چکا تھا، دن دہاڑے ڈاکو گھروں میں گھس آتے۔ جب ایک قاضی کے گھر پر ڈاکوؤں نے حملہ کیا تو قاضی نے جان بچانے کی خاطر چھت پر چڑھنا چاہا مگر وہ گرگیا اور مار ڈالا گیا[۸]۔

ترکوں کے مظالم سے نجات دینے کے لیے بنو بویہ کو بلایا گیا۔ احمد بویہی ۳۳٤ ھ / ۹٤۵ ء میں بغداد میں داخل ہوا اور ترکوں کو بغداد سے نکالنے میں کامیاب ہوگیا۔ خلیفہ نے اس کو معزالدولہ کے خطاب سے نوازا مگر ترکوں کو نکالنے کے بعد بنوبویہ نے ان کی جگہ لےلی، اور سیاہ و سفید کے مالک بن بیٹھے، عباسی خلفاء کی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ پہلے وہ ترکوں کے تابع تھے تو اب بنوبویہ کے ہاتھوں میں بےبس تھے۔ بنوبویہ کا اقتدار ایک صدی سے زائد مدت تک قائم رہا۔ چوتھی صدی میں عراق اور مغربی ایران کی تاریخ حقیقت میں انہیں کی حکومت کی تاریخ ہے۔

معزالدولہ (۳۳٤-۳۵٦ ھ) کی امارت کا دور بویہی اقتدار کو قائم اور مستحکم کرنے میں گذر گیا۔ آئے دن جنگوں اور بغاوتوں سے سابقہ رہتا۔ معزالدولہ کی پریشانی کا بڑا سبب اسکی فوج تھی جو انتہائی سرکش تھی۔ غالباً انہیں تجربات نے اسے ترشرو اور بد خلق بنا دیا تھا۔ وہ اپنے وزراء اور افسران کی عزت کا پاس بہت کم کرتا، سربازار انہیں رسوا کرتا ور برا بھلا کہتا۔ المہلبی کو جو اس کا وزیر تھا اس نے ایک بار کوڑے لگوائے، اور معزول کردیا۔ لیکن چند دن بعد پھر اسے دوبارہ وزیر بنادیا[۹] خلیفہ تک اس کی گستاخیوں سے بچ نہ سکے[۱۰]۔ معزالدولہ عوام کے مفاد

(۷) Adam Metz ٦—۷

(۸) ایضاً ۷

(۹) تجارب الامم ۲ : ۱٤۳؛ ابن الاثیر ۸ : ۱٦۵

(۱۰) Adam Metz ۲۳

لکھتا ہے: وہاں اسلام غالب تھا، لیکن اب اس کی قوت کمزور ہوگئی ہے اور اس کی بنیادیں ہل گئی ہیں۔ یہ ہے ہمارا حال امیرالمؤمنین متقی باللہ کے عہد (٣٣٣ھ/ ٩٤٢ء) میں خدا ہم پر رحم کرے اور ہماری حالت کی اصلاح فرمائے[4]۔ ٣٦٢ھ/ ٩٧٢ء میں رومیوں نے عراق پر حملہ کیا، شہروں اور بستیوں کو تاراج کیا، نصیبین کو بری طرح لوٹا۔ حکومت بے بس تھی اور کچھ نہ کرسکی۔ اس صورت حال کے خلاف بغداد کے شہریوں میں غیظ و غضب کی لہر دوڑ گئی۔ شام اور عراق سے لوگ بھاگ کر بغداد پہنچے۔ انہوں نے نماز کی ادائیگی بند کردی، منبروں کو توڑدیا اور خلیفہ کے محل کے قریب نعرے بلند کرتے ہوئے پہنچ گئے[5]۔

متوکل باللہ کے قتل (٢٤٧ھ/ ٨٦١ء) کے بعد سے فوج اور حکومت پر ترک پوری طرح قابض ہوگئے تھے۔ خلیفہ ان کے ہاتھ میں بے بس تھا۔ کسی کو خلیفہ یا امیر بنانا یا معزول کردینا ان کے اختیار میں تھا۔ جسے چاہتے قتل کردیتے، جس کی چاہتے آنکھیں نکلوالیتے اور جس گروہ اور فرقے کو چاہتے لوٹ لیتے۔ ٣٢٩ھ تا ٣٣٤ھ کا درمیانی عرصہ بغداد کی تاریخ میں بدترین دور گذرا ہے۔ ٣٢١ھ میں ابن حامدی نے جو قزاقوں کے ایک گروہ کا سردار تھا، بغداد پر حملہ کیا، گھروں کو لوٹا اور آدمیوں کو قتل کیا۔ اور یہ سب کچھ ابن شیرزاد[6] کی ایما سے ہوتا رہا جو ترکی سپہ سالار کے معتمد کی حیثیت سے حکومت کا نگراں تھا۔ ابن شیرزاد نے ڈاکوؤں سے ساز باز کرلی تھی۔ اسے ہر ماہ ١٥٠٠٠ دینار

(٤) Adam Metz ٤

(٥) ابن الاثیر ٨ : ٣٠٤

(٦) ابو جعفر شیرزاد ترکی کمانڈر توزون کا سکریٹری تھا جو حمدانی ناصرالدولہ کے بعد ٣٣١ھ/ ٩٤٢ء میں بغداد کا امیر الامراء مقرر ہوا، توزون نے ٣٣٤ھ/ ٩٤٥ء میں انتقال کیا، اور ابن شیرزاد اس کے بعد امیر بنا۔ اس نے ظلم و ستم کا بازار گرم کیا اور استحصال اور لوٹ کو پیشہ بنالیا۔ اس سے نجات حاصل کرنے کے لیے واسط کے عامل نے احمد بویہی کو بغداد آنے کی دعوت دی۔

اسپین پر امویوں کا قبضہ تھا، خراسان اور ماوراء النہر کے علاقوں پر سامانی حکمران تھے، مغربی عرب اور بحرین پر قرامطہ کا تسلط تھا، صرف بغداد اور بابل کا مختصر ساحصہ عباسی خلفاء کی حکومت میں باقی رہ گیا تھا[1].

اگرچہ عباسی خلافت کا شیرازہ بکھر چکا تھا لیکن خلافت کا احترام دلوں میں اب بھی باقی تھا، ریاستیں بالکل آزاد تھیں لیکن خلافت کی مرکزیت تسلیم کرتی تھیں، انہیں اپنی خلافت کا دعوی کرنے کی جرأت نہ ہوتی تھی۔ ۲۹۷ ھ میں جب فاطمیوں نے کیروان فتح کیا تو اپنی خلافت کا اعلان بھی کیا۔ اسلامی تاریخ میں ایک خلافت کے ساتھ ساتھ دوسری خلافت کے قیام کا یہ پہلا موقع تھا۔ ان کی دیکھا دیکھی عبد الرحمن سوم نے ۳۵۶ ھ میں اسپین میں اپنی خلافت کا اعلان کردیا۔ مگر ان مثالوں کے باوجود مشرق میں خلافت کا احترام بالکل ختم نہیں ہوا تھا، عضدالدولہ نے جو بنوبویہ کا سب سے بڑا سلطان گذرا ہے ایک بار خلافت کا دعوی کرنا چاہا، مگر وزیر کے مشورے پر ارادہ ترک کردیا[2].

چوتھی صدی کے آغاز میں عباسی خلفاء میں اتنی قوت تھی کہ رومی حملوں کے مقابلے میں اپنی سرحدوں کی حفاظت کر سکیں۔ لیکن جب ۳۱٤ ھ/۹۲۳ء میں رومیوں نے ملطیہ پر قبضہ کرلیا[3] تو ان کی ہمت بڑھ گئی۔ اسلام کی مرکزی قوت کی کمزوری اور ریاستوں کی باہمی جنگوں سے انہوں نے خوب فائدہ اٹھایا۔ ان کے حملوں کی رفتار تیز ہوگئی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ راستے ویران ہوگئے، حجاج کی تعداد گھٹ گئی۔ مسعودی نے اس صورت حال پر انتہائی رنج و غم کا اظہار کیا ہے۔

---

(۱) مسکویہ: تجارب الأمم مرتبہ Prof. Margoliouth ۱: ۳٦٦—۳۷۷؛ ابن الاثیر ۸: ۱۰۳

(۲) Adam Metz, *The Renaissance of Islam*, tr. Salahuddin Khuda Bakhsh and Prof. Margoliouth, p. 1-2

(۳) تجارب الأمم ۱: ۱٤۷.

چوتھی صدی ہجری میں
عراق اور مغربی ایران کی سیاسی معاشی اور معاشرتی حالت[‡]

ڈاکٹر محمد عبدالحق*

اسلامی تاریخ میں چوتھی صدی ہجری کو مخصوص اہمیت حاصل ہے اس لئے کہ اس صدی میں عروج و زوال، ترقی اور انحطاط کے رجحانات یکساں طور پر نمایاں ہیں، جہاں ایک طرف علم و فن، آرٹ اور ادب، سائنس و حکمت میں حیرت انگیز ترقی نظر آتی ہے وہیں دوسری طرف سیاسی انتشار، معاشی بحران، سماجی ابتری اور اخلاقی انحطاط مایوس کن حدود کو پہنچے ہوے دکھائی دیتے ہیں۔ اگرچہ یہ کلیہ اس دور کے سارے اسلامی ممالک پر یکساں صادق نہیں آتا لیکن کم و بیش ہر جگہ ہی دونوں طرح کے رجحانات نمایاں تھے۔ بالخصوص ایران میں جو مسکویہ کا مولد ہے اور عراق جہاں اس نے اپنی زندگی کے بہترین ایام گذارے، دونوں رجحانات انتہائی نقطہ پر پہنچ گئے تھے۔

سیاسی حالت

عباسی خلافت عرصہ سے روبزوال تھی۔ انتشار و تشتت کا عمل بہت پہلے سے شروع ہوچکاتھا۔ ۳۲۵ھ/ ۹۳۵ء میں یہ عمل تکمیل کو پہنچ گیا۔ مغربی ایران پر بنوبویہ قابض تھے، عراق پر حمدانی غالب تھے، مصر و شام میں اخشیدیوں کی حکومت تھی، افریقہ فاطمیوں کے زیر اثر تھا،

---

‡ یہ مضمون راقم کے پی۔ایچ۔ڈی کے انگریزی مقالے کا ایک جزو ہے، مقالے کا عنوان ہے: «مسکویہ کا فلسفۂ اخلاق: ایک تنقیدی جائزہ»

* ڈاکٹر محمد عبدالحق ریسرچ اسسٹنٹ ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ارسطو کے مفہومات سے زیادہ قریب ہوجائے (موجودہ یونانی عبارت کے بعد ارسطو نے لفظ «جنس» کی کچھ اور تشریحیں کی ہیں. چنانچہ اس کے مفہوم سے مطابقت کی غرض سے، ان سب کا جائزہ لینا ہوگا) لہٰذا اردو مترجم کے فرائض میں ایک چیز یہ بھی ہے کہ وہ «جماعت»، «نسل»، «گروہ»، «قوم» (جس کا موجودہ زمانے کی اردو میں انگریزی لفظ nation کے مترادف کی حیثیت سے استعمال ہزاروں لغوی اور فلسفیانہ بلکہ سیاسی خرابیوں کا باعث بن کر رہ گیا ہے) جیسے الفاظ کے اردو میں مستعمل معانی کا تجزیہ کرے. اور پھر اگر وہ چاہے تو ان الفاظ میں سے کسی ایک کو قابل ترجیح قرار دے سکتا ہے. ظاہر ہے کہ اس فعل پر اعتراض کرنے والے اس کو عربی کے معیار سے جانچ رہے ہوں گے (اس لیے کہ اردو میں اس مسئلے پر ابھی کوئی معیار قائم ہی نہیں ہوا ہے) اور اس معیار سے مطابقت کرنا اردو والوں کے فرائض میں داخل نہیں ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ اردو مترجم کی یہ ندرت پسندی یونانی لفظ کے مشتقات کے لیے کس طرح کافی ہوگی، تو یہ اپنی جگہ پر تو بہت عظیم الشان مسئلہ ہے، لیکن یہاں پر اس کو چھوڑنا بے محل ہے، اس لیے کہ اردو مترجم ندرت پسند ہو یا روایت پرست، بہر صورت اس رکاوٹ کو اس کی راہ میں حائل ہونا ہے. خود لفظ «جنس» کے مشتقات (تجنیس، تجانس، جناس وغیرہ) میں سے کتنے ایسے ہیں جن کو وہ درحقیقت استعمال کرتا ہو، اور جو اس کی ضرورت کے لیے کافی ثابت ہوں؟

علی گڑھ

[۱۵/ ۳/ ۱۹۶۲م]

کرتا ھے[42]. اسی وجہ سے بلحاظ محاورہ عربی میں اس امر پر کسی سماعی دلیل سے استناد کی ضرورت ھے کہ کسی خاص گروہ کو «جنس» کہا جائے یا «نوع»[43]۔ اسی طرح سے لفظ «جنس» کو اس کے اصطلاحی مفہوم سے ہٹا کر، انگریزی لفظ Sex کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ھے۔ (جدید عربی میں «جنسیۃ» انگریزی لفظ nationality کا مترادف ھے)۔ اردو والوں کا مزید تصرف یہ ھے کہ وہ «جنس» کو کھانے پینے کی اشیاء (یا ان اشیاء کی اقسام) کے لیے استعمال کرتے ھیں۔ چنانچہ بحیثیت مجموعی اب یہ محسوس ہوتا ھے کہ عرب شارح کو (عربی) لفظ «جنس» اور ارسطو کی (یونانی) اصطلاح کے درمیان جو بُعد نظر آیا تھا وہ (اردو) لفظ «جنس» اور اس اصطلاح کے درمیان وسیع تر ہوگیا ھے۔ چنانچہ اردو کے موجودہ محاورے کے مطابق، مذکورہ بالا یونانی عبارت میں دیے ہوئے معانی میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ھے جس پر اردو بولنے والے لفظ «جنس» کا اطلاق کرسکیں۔ مثلاً اولاً اردو میں «جنس آدم» یا «جنس انسانی» کی بجائے «نوع انسانی» کا استعمال ہوتا ھے۔ ثانیاً جس جگہ انگریزی مترجم نے یونانی لفظ کے لیے generation یا race استعمال کیا ھے وہاں پر اردو میں لفظ «نسل» استعمال کیا جاتا ھے۔ اور ثالثاً یونانی لفظ کا کسی مورث اعلیٰ کے لیے استعمال ہونا تو ایک ایسی چیز ھے جس پر خود عرب شارح نے اعتراض کیا ھے۔

- ان شبہات کے اظہار سے یہاں مقصود یہ ھے کہ اگر ہم چاہیں تو لفظ «جنس» کی جگہ کسی ایسے لفظ کا استعمال کر سکتے ھیں جو

---

(42) ایک جگہ (کتاب مذکورہ بالا میں) وہ کہتا ھے:

و ینبغی لنا أن لا نستحیی من استحسان الحق و اقتناء الحق من این أتی، و ان أتی من الاجناس القاصیۃ عنا و الامم المباینۃ لنا

(رسائل مذکورہ بالا ص ۱۰۳)

اس عبارت میں «اجناس» اور «امم» کے ساتھ ساتھ استعمال ہونے سے ظاہر ہوتا ھے کہ کوئی اصطلاحی معنی مراد نہیں ھیں۔

(43) اس سوال پر دیکھیے لسان العرب (بحوالۂ مذکورہ بالا)

ایسی چیزوں کی لگا تار پیدائش ہوتی ہو جو صورت کے اعتبار سے ایک ہیں۔ مثلاً جب کہاجاتا ہے «جب تک جنس آدم رہے» تو مطلب ہوتا ہے «جب تک آدمیوں کی پیدائش کا سلسلہ چلے»۔ ایک اور موقع پر (یونانی زبان میں) اس لفظ کو کسی ایسے کے لیے بولتے ہیں جو کسی اور کا گویا کہ سب سے پہلا وہ محرک ہے جو اس کو چلاکر «ہونے» کی حالت تک لایا ہے۔ مثلاً کچھ لوگوں کو ہے لی‌نی کہا جاتا ہے اور کچھ کو آیونی، اس لیے کہ یہ جس نسل سے ہیں وہ ہے لین سے چلی ہے، اور وہ جس نسل سے ہیں وہ آیون سے۔ (سلوں کے) ہیولا (یعنی نسل چلانے والیوں) کے مقابلے میں نسلوں کو ان کے چلانے والوں سے زیادہ تر نسبت دی جاتی ہے۔ ہاں کچھ لوگ، مثلاً پرھا کی نسل والے، ایسے بھی ہیں جن کو کسی نسل چلانے والی سے نسبت دی جاتی ہے۔

یہ سب کچھ کہہ دینے کے بعد سوال اٹھتا ہے کہ-آیا لفظ «جنس» کو اردو میں اس مفہوم کے ادا کرنے کے لئے رکھا بھی جائے یا نہیں۔ اب تک یہ جس طرح سے استعمال ہوتا رہا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اردو میں ارسطو کا ترجمہ کرنے کے وقت مترجم کسی دوسرے چارہ‌کار پر غور ہی نہ کرے۔ مثلاً اس لفظ کے سلسلے میں مروجہ استعمال پر نظر ثانی کی ضرورت اس وجہ سے ہے کہ اس کے معانی بدلتے رہے ہیں (لہذا اب بھی بدلے جاسکتے ہیں)۔ «لسان‌العرب»[۴۰] میں اس لفظ کے زیر عنوان اصمعی کا ایک قول نقل کیا گیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ قدیم عربی کا لفظ نہیں ہے۔ کندی نے اس کے اصطلاحی منطقی معنی تو بیان کیے ہیں[۴۱]، لیکن کہیں کہیں وہ اسے آزادانہ بھی استعمال

(۴۰) لسان‌العرب (بیروت، ۱۹۴۶م) ۶ : ۴۳

(۴۱) وہ کہتا ہے :

و النوع هو المقول على كثيرين مختلفين بأشخاص . . . و الجنس هوالمقول على كثيرين مختلفين بالنوع . . . لأنه ذو أنواع كثيرة (كتاب الكندى فى الفلسفة الاولى .رسائل الكندى الفلسفية ص‌ص۱۲۹۔۱۲۸)

وجہ سے ، پیش آئی ہوگی . بہر حال ابن رشد نے اپنی شرح میں الاشیاء التی ہی واحدۃ فی الصورۃ کہہ کر بات کو آسان بنادیا ہے . پھر ، مترجم نے « جنس » کی جگہ الوالد الأول کہہ کر ابن رشد کو مجبور کردیا ہے کہ وہ صدائے احتجاج بلند کرے . چنانچہ اس نے (یہ محسوس کرتے ہوئے کہ یہاں پر لفظ « جنس » ہی استعمال ہونا چاہیے تھا) یہ جتا دیا ہے کہ « جنس » کا یہ مفہوم عربی کے لئے غریب ہے . انگریزی مترجم نے اس مشکل کو حل کرنے کے لیے بہت پہلے سے تمہید الھائی ہے . چنانچہ اس نے genus کے ساتھ ہی race کو (معترضانہ) لکھ کر اپنے لیے راہ ہموار کرلی ہے اور پھر جہاں پر لفظ « جنس » کو مورث اعلی کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے ، وہاں انگریزی فقرے by race نے اس کی عبارت کو معنویت کھودینے سے بچا لیا ہے . « باپ » اور « ہیولا » کا مضحکہ خیز تقابل جیسا یونانی اصل میں تھا ویسا ہی عربی ترجمے میں بھی قائم رہا ہے ۔ ابن رشد نے اپنی لف و نشر سے یہ تو ظاہر کردیا ہے کہ « باپ » محرک ہے اور « ماں » ہیولا . لیکن اس نے فلسفۂ ارسطو کے حوالے سے کوئی تشریح نہیں کی ہے . انگریزی مترجم نے حاشیہ میں اس کا حوالہ دے کر بات کو بالکل واضح کردیا ہے . عربی ترجمہ کے آخر میں عبارت کچھ لڑکھڑاتی ہوئی سی ہے . بہر حال ابن رشد نے ناموں کی ان سب تفصیلات کو فضول سمجھکر چھانٹ دیا ہے ، اور صرف اس قاعدے کے اعلان پر اکتفا کیا ہے جس کے ثبوت میں ارسطو یہ جزوی مثالیں لایا تھا . سب سے آخر میں اس بات کا اظہار بھی ضروری ہے کہ عربی ترجمے اور شرح میں جو لفظ استعمال ہوئے ہیں وہ تو سب کے سب مستند اور اصلی ہیں ، لیکن ان کی ترتیب یا بطور عنوان کے ان کا ممتاز ہونا بوتیج کی اپنی محنتوں کا نتیجہ ہے . (اس کام کے قاعدوں کو اس نے ہر جلد کے شروع میں اجمالی طور سے بیان کردیا ہے) .

اس تمام تبصرے کے بعد مذکورہ بالا یونانی عبارت کا اردو ترجمہ اس طرح کیا جاسکتا ہے :

لفظ « جنس » کے بولنے کا ایک موقع وہ ہے جب بہت سی

اس مثال میں عرب مترجم زیادہ کامیاب نہیں ہوا ھے . لیکن اس کے ترجمے کے اسقام کو دیکھ کر یہ بھی اندازہ ہوتا ھے کہ اس کے استعمال میں جو یونانی نسخہ رہا ہوگا اس میں موجودہ حصہ بہت ناقص شکل میں ملا ہوگا۔ اس کے علاوہ ایک دقت یہ بھی ھے کہ یونانی عبارت میں کئی جگہ ایک ہی لفظ کے مشتقات (*gennysantos, genesis, genos*) استعمال کیے گیے ہیں۔ ان لفظوں کی مشابہت کو کسی ترجمے میں بھی منتقل کرنا دشوار ھے ۔ تیسری دقت یہ ھے کہ یونانی عبارت میں چند اعلام بھی آئے ہیں۔ معلوم نہیں کہ عرب مترجم نے ایسی چیزوں کی تعریب کے لیے کوئی قاعدہ بنایا تھا (یا بنا ہوا پایا تھا) یا نہیں۔ بہرحال الینوس اور اینوس میں تھوڑی سی مشابہت پیدا ہوگئی ھے جس کے لیے یونانی اصل میں جواز نہیں ھے ۔ تعجب ھے کہ عرب مترجم نے یونانی تلفظ کے اس قاعدے کو نظر انداز کردیا جس کی رو سے الینوس میں ھائے ہوز کا اضافہ ضروری تھا ۔ اگر وہ ھلیوس لکھتا تو یہ لفظ اینوس سے بالکل ممیز ہوجاتا ۔

عربی ترجمے میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن کو غلطی، بلکہ لغویت سے تعبیر کیا جاسکتا ھے۔ *Prwtov kinysantos eis to einai* (Prime mover of them into being) مغربی زبانوں کے ایک ایسے محاورہ کا نمائندہ ھے جس کی رو سے to ı (یا اس کے مترادف الفاظ) کے بعد وہ اسم آتا ھے جس میں کسی چیز کا (اس حرکت کے بعد جس پر فعل دلالت کرتا ھے) استحالہ ہو جائے ۔ چنانچہ اس فقرے میں ایسے محرک کا ذکر ھے جو کسی چیز کے سابق مادے کو اس طرح حرکت دے کہ عدم وجود سے بدل جائے ۔ لیکن عربی ترجمہ المحرک الاول فی تکو ینها اس مفہوم تک نہیں پہونچتا ۔ اس کے علاوہ، مترجم نے «جنس» کے دو مفہوموں میں تفریق کرنے کے لیے ایک جگہ «بعضه» کہہ دیا ھے، دوسری جگہ «بعضها»۔ گرامر سے قطع نظر، اس ترجمہ کا عیب یہ ھے کہ اس نے خود لفظ «جنس» کی تقسیم کردی ھے، حالاں کہ ارسطو صرف اس کے مواقع استعمال کا فرق بتا رہا تھا۔ پھر، التی صور تها هی فهی بالکل لغو عبارت ھے۔ لیکن غالباً مترجم کو اس کے استعمال کی ضرورت، یونانی عبارت مختل ہونے کی

اس حصے کی شرح کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے :

(یرید) و الجنس یقال علی معان احدھا علی الکون المتصل للاشیاء التی ھی واحدۃ فی الصورۃ مثل مایقال مادام جنس الناس . . . و یقال الجنس ایضاً علی الاب الاول الذی تنسب الیه القبیلة باسرھا . . . و علی مثل ھذا المعنی یقال بعض الناس من جنس کذا ای من اب کذا و بعضھم من جنس کذا ای من اب کذا و اسم الجنس لا یستعمل فی لساننا علیٰ الاب الاول . . . والناس ینسبون الی والدھم الاول اکثر مما ینسبون الی امھم الاولی لان المحرک اشرف من الھیولی . . . و انما قلنا ان الام تسمی جنسا لانه قدینسب الانسان الی امه کما قدینسب الی ابیه و ان کانت النسبة الی الاب اکثر و اشھر

(ایضاً ص‌ص ۶۸۱ـ۶۸۰)[۳۹]

---

۳۹ اس عبارت کا آزاد ترجمہ اس طرح کیا جاسکتا ہے :

لفظ «جنس» کا استعمال کئی معنی میں ہوتا ہے . اولاً، وہ اشیاء جو صورت کے اعتبار سے ایک ہیں، ان کی ایک سلسلے میں پیہم پیدائش کو «جنس» کہا جاتا ہے . مثلاً کہتے ہیں «جب تک جنس انسانی رہے»... ثانیاً «جنس» کا اطلاق اس جدِّ اعلیٰ پر بھی ہوتا ہے جس سے کسی قبیلے کو بحیثیت مجموعی منسوب کیا جاتا ہے . . . اس معنی میں کہا جاتا ہے کہ یہ لوگ اس جنس سے ہیں (یعنی اس دادا کی اولاد ہیں) اور وہ لوگ اُس جنس سے ہیں (یعنی اُس دادا کی اولاد ہیں). لیکن ہماری (عربی) زبان میں لفظ «جنس» جدِّ اعلیٰ کے لئے مستعمل نہیں ہے . . . آدمیوں کو ان کی ماں کے مقابلے میں ان کے باپ یا دادا سے زیادہ تر نسبت دی جاتی ہے (اس لئے کہ باپ یا دادا کی حیثیت حرکت دینے والے سبب کی سی ہے، اور ماں کی حیثیت ان مواد کی سی ہے جو حرکت کو قبول کرتے ہیں) اور حرکت میں لانے والا سبب حرکت کو قبول کرنے والے ہیولا سے زیادہ بلند مرتبہ رکھتا ہے . . . اور یہ بات، کہ ماں کو «جنس» کا نام دیا جاتا ہے، ہم نے اس لئے کہی ہے کہ آدمی کو کبھی باپ سے نسبت دی جاتی ہے اور کبھی ماں سے، اگرچہ باپ سے نسبت دینے کی مثالیں زیادہ ملتی ہیں اور اس کا طریقہ زیادہ مشہور ہے .

راس کا ترجمہ ایسا ہے جس میں صحت الفاظ کا پورا اہتمام کیا گیا ہے. چنانچہ تحقیق کے سلسلے میں اس سے رجوع کیا جاسکتا ہے. اور پھر بھی اگر کچھ تردد ہو، تو بونٹز کے جرمن ترجمے سے اس کا تقابل کیا جاسکتا ہے. اسی طرح لفظ «چلانیے» کے بارے میں پہلے یقین کرلینے کی ضرورت ہے.

ایک اور جگہ ارسطو کہتا ہے[۳۸].

Genos legetai to men ean hy ey genesis sunechys tun to eidos echontun to auto, oion legetai ews an anthrwpwn genos hy, oti ews an hy ey genesis sunechys autwn To de aph' ou an wsi prwtou kinysantos eis to einai Outw gar legontai Hellynes to genos oi de Iwnes, tw oi men apo Hellynos oi de apo Iwnos einai prwtou gennysantos. Kai mallon oi apo tou gennysantos y tys hulys Legontai gar kai apo tou thyleos to genos, oion oi apo Purras (*Metaphysics* 1024a 29—1024b 1).

اس عبارت کے عربی ترجمے میں کہا گیا ہے:

القول فی الجنس

قال ارسطو

یقال الجنس اما بعضه إذا کان تکون الأشیاء التی صورتها هی فهی یتصل مثل ما یقال ما دام جنس الناس و هو ما دام تکونهم متصلاً و بعضها الذی منه و هوالمحرک الأول فی تکو ینها و علی مثل هذا الجنس یقال بعض الناس الینوس و بعض الناس اینوس لان بعضهم من الینوس و بعضهم مین اینوس الوالد الاول وید عون من الوالد أکثر منهم من الهیولی و ذلک أن الجنس یسمی من الانثی ایضاً مثل من یسمی من ینسب إلی فرادا (بوئیج ص‌ص ۶۷۹ـ۶۷۸)

---

۳۸ انگریزی ترجمہ:

The term "genus" (or "race") is used : (a) When there is a continous generation of things of the same type ; e.g , "as lon as the human *race* exists" means "as long as the generation of human beings is contineous". (b) Of anything from which things derive their being as the prime mover of them into being Thus some are called Hellenes by race, and others Ionians, because some have Hellen and others Ion as their first ancestor. (Races are called after the male ancestor rather than after the material.[1] Some derive their race from the female as well;e.g, "the descendants of Pyrrha."[2]

1 Aristotle regards the mother as providing the material, and the father the formal element of the child . . .

2 *Wife of Deucalion, the Greek Noah.*

(Tredewnick, pp, 284—85)

ہوجاتا ہے کہ « رکھنے » میں تصرف (بلکہ تصریف) کے جس مفہوم کی طرف ارسطو کا اشارہ ہے وہ اس عظیم المرتبت زبان کے محاورے میں داخل نہیں ہے، یہ مشکلات اردو لفظ (« رکھنا ») کے ساتھ وابستہ نہیں ہیں. البتہ ساری خرابی جس چیز سے پیدا ہوسکتی ہے وہ یہ ہے کہ اردو محاورے کی تہ میں جو اسالیب فکر مضمر ہیں ان میں فلسفۂ ارسطو کی سی گہرائیاں نہیں ہیں، اسی وجہ سے جب اردو الفاظ ارسطو کی موشگافیوں میں الجھ کر چکر کاٹیں گے، تو اردو محاورہ برطرف ہوجائیے گا.

عربی ترجمے میں لفظ « نوع » کا استعمال یہاں قابل ذکر سمجھا گیا ہے، اصطلاحاً، یہ یونانی لفظ eidos (form, species) کا مترادف ہے. یہ واقعہ اہم معلوم ہوتا ہے کہ عرب مترجم نے اس اصطلاح کو غیر ضروری طور سے استعمال کرلیا، لیکن عرب شارح نے اس معاملے میں احتیاط سے کام لیا، در اصل ان دو باتوں کے درمیان جو فرق ہے وہ عربی زبان میں علمی اصطلاحات کے ارتقا کا پیمانہ ہے، بہر حال اردو مترجم اس مثال سے یہ سبق حاصل کرسکتا ہے کہ اس کو اپنے ترجمے میں ہر لفظ کا (اصلی یا غیر اصلی) مرتبہ ظاہر کردینا چاہیے، اس کی صورت یہ ہے کہ جن لفظوں کو وہ صرف ضرورت بیان سے استعمال کرے ان کو ایسے لفظوں سے ممیز ہونا چاہیے جن کی اساس یونانی عبارت میں ہے (یہاں پر براہ راست یونانی سے ترجمہ کی شدید اور اہل ضرورت کا اندازہ ہوتاہے)، اس قسم کی تمیز کی خاطر، ہمارے (مجوزہ) اردو ترجمے میں سب اضافی الفاظ (یعنی « پاس » یا « قبضہ » یا « طرح » یا « موقع » یا « چیز » یا « معنی » یا « بیمار ») کے نیچے ایک لکیر کھینچ دینا چاہیے، تاکہ پڑھنے والوں کو معلوم ہوجائے کہ یہ ارسطو کے الفاظ کا ترجمہ نہیں ہیں، بلکہ صرف اس کے مفہوم کو یا یونانی زبان کے بعض اشکالات کو پیش کرتے ہیں.

اردو ترجمے میں لفظ « شوق » کے استعمال سے پہلے تحقیق اور یونانی لغت سے رجوع کی ضرورت ہے (جو اس وقت ممکن اور مفید مطلب نہ ہوگی). انگریزی مترجم نے یہاں impulse کو استعمال کیا ہے. لیکن موجودہ (انگریزی) مترجم کے طریقے زیادہ مستند نہیں ہیں. اس زبان میں

کے انداز بیان سے مملوک کے حاضر ہونے کی حالت کا اظہار نہیں ہوتا (بلکہ ابن رشد نے زید کے مال کی مثال سے حاضر ہونے کی اس ضرورت کی نفی کردی ہے). اس کی وجہ یہ ہے کہ عربی کا « لام ملک » (خود ابن رشد کے الفاظ میں) مالک کی « قوۃ » (Potentiality) کی طرف دلالت کرتا ہے ، ملکیت کے واقعی (actual) اظہار کی طرف نہیں. لیکن ارسطو کے یہاں یہ ملکیت کسی دوسری چیز کو اپنی طبیعت سے یا اپنے شوق کے مطابق چلانے (بر خلاف « چلا سکنے ») کا نام ہے[۳۷]. لفظ «اقتناء» (یعنی اکتساب) جس کو ابن رشد نے مزید توضیح کے لیے استعمال کیا ہے عربی زبان کی خصوصیات کا ایک دوسرا نمونہ ہے ، جس سے یہ ثابت

---

۳۷ موجودہ عبارت سے آگے بڑھ کر ، ارسطو نے « رکھنے » کے جو معنی بتائے ہیں ان کو سمجھنے کے لیے صرف ایک ایک مثال کو دیکھ لینا کافی ہوگا :

پہلے معنی کو واضح کرنے کے لیے (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) سب سے اچھی مثال بخار اور مریض کی ہے . ان دونوں کی طبیعتوں کے تقاضے مختلف ہیں. چنانچہ بخار کی حالت میں مریض کی طبیعت منفعل ہوتی ہے اور بخار کی طبیعت کے تقاضے بروئے کار ہوتے ہیں.

دوسرے معنی کو واضح کرنے کے لیے ارسطو نے اس (مثال) کو الٹ دیا ہے . اب آدمی کے بدن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مرض کو « رکھتا » ہے یعنی اس کے اندر مرض قرار پاتا ہے .

تیسرے معنی میں کہاگیا ہے کہ کوئی پوری چیز اپنے حصوں کو « رکھتی » ہے . مثلاً جہاز میں ملاح ہوتے ہیں (یعنی وہ ان کو رکھتا ہے) اور شہر میں شہر والے . یہ سابق مثال کی طرح ہے . فرق یہ ہے کہ یہاں پر رکھنے اور رکھے جانے والوں کی طبیعت مختلف نہیں.

چوتھے معنی میں کہا گیا ہے کہ رکھنے والی چیز رکھی ہوی چیز کو اس طرح سنبھال لیتی ہے کہ اگر اس کا اثر زائل ہوجائے تو اس (رکھی ہوئی) چیز کی طبیعت کے تقاضے اس طرح بروئے کار آئیں گے کہ اس کا شیرازہ بکھر جائے گا. یہاں پر سب سے اچھی مثال ستونوں کی ہے ، اور اس بوجھ کی جو ان پر رکا ہوا ہو. دیکھیے *Metaphysics* 1023a 12-25

Varians sensu کہہ کر ادا کیا ہے اور بعد میں چند علامات کے ذریعے سے ظاہر کردیا ہے۔ لیکن عربی میں ان کے لیے ایک ایسا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کی حیثیت ایک اصطلاح کی سی ہے۔ ابن رشد نے اپنی شرح میں ان لفظوں کے اتباع کو ایک طوالت سمجھ کر نظر انداز کردیا ہے۔ چوتھی چیز یہ ہے کہ « علیٰ قدر طبعہ » (Kata tyn ..Physin) اور « علیٰ قدر اعتمادہ » (Kata tyn...hormyn) ایسی اصطلاحات کے ترجمے میں جن کا ترجمہ ضروری اور ناگزیر تھا۔ البتہ لفظ « اعتماد » کو عربی مترجم نے ذرا آزادی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ عربی میں اس لفظ کو « شوق » اور « ارادے » وغیرہ کے مترادف معنی میں کم استعمال کیا جاتا ہے۔ پانچویں بات یہ ہے کہ « متغلبین » (Turranoi) اور « مدن » (Poleis) ایسے لفظوں کے لیے استعمال ہوئے ہیں جن کو ارسطو کے نظریۂ سیاست میں اصطلاحی معنی دیے گئے ہیں۔ سب سے آخر میں اس بات کا بھی تذکرہ کرنا چاہیے کہ ابن رشد نے صوبوں کا نام بیچ میں لاکر اپنے اور عرب مترجم کے ذہنی ماحول کی حدود متعین کردی ہیں۔

ان سب باتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے، اس مضمون نگار کی رائے میں موجودہ یونانی عبارت کا اردو ترجمہ اس طرح ہونا چاہیے :

> « (اپنے پاس یا اپنے قبضے میں) رکھنا » کئی طرح سے بولنے میں آتا ہے۔ (اس کے بولنے کا) ایک موقع وہ ہے جب کوئی چیز اپنی طبیعت سے یا اپنے شوق کے مطابق کسی دوسری چیز کو چلائے۔ چنانچہ اس معنی میں بخار کا (بیمار) آدمی پر قبضہ رکھنا، یا زبردستوں کا شہروں پر قبضہ رکھنا، یا پہنتے والوں کا اپنے کپڑوں کو رکھنا، کہا جاتا ہے »۔

اس ترجمے میں کپڑوں والی مثال ذرا کھٹکتی ہے۔ اس لیے کہ اردو محاورے کے مطابق « رکھے » ہوئے کپڑے وہ ہوتے ہیں جو بدن پر نہ ہوں۔ لیکن ارسطو کی مراد لابس اور ملبوس سے (بحالت استعمال لباس) ہے۔

عربی اقتباسات جو اوپر دیے گئے ہیں ان میں ہم نے دیکھا کہ عرب مترجم اور شارح نے ملکیت کے مفہوم کو تو حاصل کرلیا ہے لیکن ان

خود ابن رشد کی شرح یہ ہے :[٣٦]

(یرید) أن له یقال علی کل ماله قوة علی اقتناء شیء ما فانه یقال ان ذلک الشیء له مثل مایقال ان لزید مالاً و ان له حمی وان المدن للمتغلبین ای انهم الذین یملکونها ملکاً وهذه اللام هی التی یعرفها النحویون عندنا بلام الملک (ایضاً ص ٦٥١)

یہ مثال کافی دلچسپ ہے ۔ اس لیے کہ یہاں عربی کے مترجم نے ایک ایسے سادہ یونانی لفظ (to echein) کو منتقل کرنے کی کوشش کی ہے جو ارسطو کے نظام فکر میں ایک اصطلاح کی حیثیت رکھتا ہے ، لیکن جس کو بعینہ عربی میں منتقل نہیں کیا جاسکتا ۔ چنانچہ ابن رشد نے اپنی شرح میں لفظ « اقتناء » کے استعمال سے اصلی مفہوم کو واضح کرنے کی اس طرح کوشش کی ہے جس طرح انگریزی کے مترجم نے Possess کو پہلے have کا مترادف بناکر ، اور پھر اس کا بدل بناکر استعمال کیا ہے ۔ دوسری چیز جو قابل ذکر ہے ۔ وہ مخار والی مثال میں مالک و مملوک کا بدل جانا ہے ۔ یونانی عبارت میں اور اس کے انگریزی ترجمے میں مخار مالک ہے اور آدمی مملوک ۔ لیکن عربی ترجمے اور شرح میں یہ رشتہ الٹ گیا ہے ۔ تیسری بات جو قابل ذکر ہے یہ ہے کہ عرب مترجم نے « نوع » اور « انواع » کو سادہ یونانی لفظوں (Pollachws, ena men tropon) کے لیے استعمال کیا ہے ۔ ایسے لفظوں کے مفہوم کو انگریزی مترجم نے پہلے

---

(٣٦) ابن رشد کی شرح کا آزاد ترجمہ اردو میں اس طرح کیا جاسکتا ہے ۔

« له » ہر اس چیز کے بارے میں کہا جاتا ہے جس کو کسی دوسری چیز کے حاصل کرنے اور رکھنے کی قوت ہو ۔ جب ایسا ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ وہ (دوسری) چیز اس (پہلی) چیز کی ہے یا اس کو ہے ۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ زید کا مال ہے یا اس کو بخار ہے یا شہر حکمرانوں کے ہیں ۔ یعنی یہ سب لوگ وہ ہیں جو ان پر ملکیت رکھتے ہیں ۔ اور یہاں (« له » میں) جو لام آیا ہے یہ وہ ہے جس کو ہمارے نحو والے « لام ملک » کے نام سے پہچانتے ہیں ۔

افادیت دکھادیں۔ ظاہر ہے کہ اس موقع پر بہت اختصار سے کام لینا پڑے گا۔ اس لیے کہ عربی ترجمے پر مکمل اور مفصل تنقید کا کام تو ایک ایسی چیز ہے جو اس مضمون نگار کے اردو ترجمہ مابعد الطبیعات کے ساتھ ابتدا سے انتہا تک جاری رہے گی۔ (اس وقت بوئیج کی صرف دوسری جلد دستیاب ہونے کی وجہ سے، مثالیں کتاب مابعد الطبیعت کے ان حصوں سے آئیں گی جہاں تک اردو ترجمہ ابھی پہونچا نہیں ہے۔ لہذا اردو مترادفات کے تعیین کی اگر اس سلسلے میں کوئی کوشش کی گئی تو وہ اس مضمون نگار کے اب تک لکھے ہوئے ترجمے سے باہر کی ہوگی، بلکہ گویا ارتجالاً پیش کی جائےگی)۔

ارسطو نے ایک جگہ کہا ہے[۲۴]:

To echein le„etai pollachws, ena men tropon to agein kata tyn autou physin he kata tyn autou hormyn, dio legetai puretos to echein ton anthrwpon kai oi turannos tas poleis kai tyn esthyta oi ampechomenoi

ابن رشد نے اس ٹکڑے کا جو ترجمہ نقل کیا ہے وہ یہ ہے[۲۵]:

الذی له یقال علی أنواع کثیرة اما بنوع واحد فالذی یجری بالشیء علی قدر طبعه أو علی قدر اعتماده و لذلک یقال ان للانسان حمی والمدن للمتغلبین و اللباس للابسین (بوئیج ص ۶۴۹)

---

(۲۴) *Metaphysics* 1023a 8—12 ارسطو کی تصانیف کی طرف اس قسم کے حوالوں کے لئے برلن اڈیشن معیار ہے۔ مثلاً موجودہ حوالے سے یہ مراد ہے کہ عبارت مذکورہ اس مجموعی اڈیشن کے صفحہ ۱۰۲۳ کی پہلی قطار (Column) کی آٹھویں سطر سے شروع ہوتی ہے اور بارھویں پر ختم ہوتی ہے۔ یوں تو ہمارا اقتباس اس یونانی نص سے ہے جو ٹریڈینک نے اپنے ترجمہ (مذکورہ بالا) کے مقابل رکھی ہے لیکن حوالہ دینے کی یہ شکل اس نسخے کے لیے بھی کافی ہے۔ آسانی کی غرض سے یہاں پر یونانی حروف کو لاطینی رسم الخط میں لکھ دیا گیا ہے۔

(۲۵) اس حصے کا انگریزی ترجمہ (ٹریڈینک ص ۲۷۵) اس طرح کیا گیا ہے:

"To have" (or "posses") is used in various senses. (a) To direct in accordance with one's own nature or impulse; whence we say that fever "possesses" a man, and despots "possess" cities, and people who wear clothes "possess" them.

ہمارے زمانے میں مشہور فرانسیسی مستشرق ماریس بوئیج نے ابن رشد کی شرح اکبر کو تفسیر مابعد الطبیعت کے نام سے شائع کیا ہے[۳۲]. چونکہ ابن رشد کی اس قسم کی شرحوں میں ارسطو کا قول خود شارح کے بیانات سے پہلے نقل کیا جاتا ہے، لہذا فاضل ایڈیٹر نے اس تفسیر میں آنے والے اقتباسات سے (مابعد الطبیعت کی شرح کے ساتھ ہی) اس کے قدیم عربی ترجمے کی بھی تخریج کی ہے. یہ ترجمہ عربی زبان میں اس کتاب کے تراجم کا نچوڑ ہے (اس لیے کہ متعدد عربی تراجم ابن رشد کے استعمال میں بیک وقت رہا کرتے تھے)[۳۳] ارسطو کی عبارتوں کی تنقیح میں یا ان کے مطالب کی شرح میں ابن رشد نے ان تمام قاعدوں کو برتا ہے جن کی تفصیل ہم پہلے دے چکے ہیں. اس کتاب کا بہت کامیاب اور بھرپور آلات تحقیق و تنقید apparatus criticus کے ساتھ شائع ہونا ایک ایسا کارنامہ ہے جس پر مستشرقین بجا طور سے ناز کرسکتے ہیں.

(۳)

لغوی استفادہ

مضمون کے اس حصے میں ہم صرف چند ایسی مثالوں پر اکتفا کریں گے جو اردو کے ایک مترجم کے لیے مذکورہ بالا عربی ترجمے کی

---

(۳۲) دیکھیے گذشتہ نوٹ نمبر ۲۰

(۳۳) بوئیج کی تحقیق کے مطابق، زیادہ تر ابواب جو ابن رشد کے سامنے تھے، اسطاث کے ترجمے سے ماخوذ تھے (لیکن جزوی طور سے مختلف ابواب کی بعض عبارتوں میں مختلف تراجم کا ذکر ہے). بعض ابواب حنین بن اسحاق اور نظیف (بن ایمن) کے ترجموں سے بھی لیے گئے ہیں. (ابن ندیم نے نظیف کو مابعدالطبیعت کے مترجمین میں نہیں، بلکہ اقلیدس کے بعض مقالات کے مترجمین میں شمار کیا ہے. ابن ابی اصیبعہ کی «عیون الانباء»، بروکلمان کی تاریخ ادب عربی اور گراف کی تاریخ ادب عربی مسیحی کے تذکروں سے بھی، جن کو فہرست مضامین کی مدد سے ان کتابوں میں تلاش کیا جاسکتا ہے، نظیف کے ترجمۂ مابعد الطبیعت کا سراغ نہیں ملتا).

«قراطلس»[۲۵] کے ناموں میں التباس کردیا ہے۔ اسی طرح سے اس نے «انکسا غورس»[۲۶] کو اطالوی مدرسۂ فکر[۲۷] کا سرگروہ کہا ہے۔[۲۸]

جہاں تک ارسطو کی مابعدالطبیعت کا تعلق ہے، اس پر ابن رشد کی شرح اکبر سے لوگ قرون وسطیٰ میں واقف تھے۔ بلکہ اس کے لاطینی ترجموں سے یہ نتیجہ اخذ کرلیا گیا تھا کہ عالم اسلام میں ارسطو کے جاننے والے اس کی مابعدالطبیعت کے گیارھویں، بارھویں اور تیرھویں باب («کتاب») سے باخبر نہیں تھے۔ اس قول کی بنا اس چیز پر تھی کہ ابن رشد کی شرح اکبر میں ان ابواب کا احصاء نہیں کیا گیا ہے[۲۹] اور ابن‌رشد کو لاطینی زبان میں پڑھنے والے بآسانی یہ فرض کرلیتے تھے کہ وہی ارسطو کا اولین (عرب) مترجم بھی ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ تھا کہ وہ لوگ جن کا ابن ندیم نے نام لیا ہے[۳۰] ابن رشد سے تین صدی پہلے ارسطو کی اور تصانیف کے ساتھ مابعد الطبیعت کو بھی عربی میں منتقل کرچکے تھے۔ اس کے علاوہ اگرچہ ابن رشد کی شرح اکبر میں یہ باب نہیں ملتے، تاہم اس کی دیگر تصانیف سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ وہ ان سے باخبر تھا۔ بلکہ یہی تین باب اس کی ایک نادر شرح اوسط کے موضوع کی حیثیت سے دیکھے گئے ہیں۔[۳۱]

---

(۲۵) Cratylus جو Heraclitus کے مدرسۂ فکر سے تعلق رکھتا تھا، اور افلاطون (ق‌م ۴۲۸ـــ۳۴۸) کا استاد تھا۔ (تاریخ فلسفہ از یوبرویگر ص ۵٦)

(۲٦) Anaxagoras of Klazomene (500 till after 430 B, C,) *Ibid* p. 93.

(۲۷) Anaxagoras سے اقدم فلسفی Xenophanes (570-480 B. C) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اگر وہ Eleatic School کا بانی نہیں تھا تو کم سے کم اس کی بنا پڑنے کے وقت موجود اور شریک کار تھا۔ ونڈل بنڈ ص ۳۰

(۲۸) ان مثالوں کے لیے دیکھیے ابن رشد و الرشدیة ص ٦۷

(۲۹) دیکھیے بوئیج کی شائع کردہ تفسیر مابعدالطبیعت

(۳۰) دیکھیے گذشتہ نوٹ نمبر ۱۰

(۳۱) ابن رشد و الرشدیة ص‌ص ٦۵، ۷۷

اپنی شرح میں ابن رشد یہ سب قاعدے جو برتتا تھا ان میں بنیادی چیز یہی ہے کہ وہ ارسطو کے قول کو پیش کرنے میں ہر ممکن احتیاط سے کام لینا چاہتا تھا، اور اس کو تمام اضافی یا خارجی عناصر سے ممیز رکھنا چاہتا تھا* (رینان نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس معاملے میں ابن رشد نے مفسرین قرآن کریم کے قاعدوں سے سبق لیا ہے)[۲۱]. بہرحال ان تدبیروں کے باوجود اس سے غلطیاں بھی ہوئی ہیں. لیکن وہ ایسی ہیں کہ یونانی زبان سے ناواقف اشخاص کے لیے ان سے بچنا ممکن نہ تھا. مثلاً یونانی ناموں کی تعریبات سے غلط فہمی میں مبتلا ہوکر، ابن رشد نے «فیثاغورس»[۲۲] اور «فروتاغورس»[۲۳] یا «دیمقراطیس»[۲۴] اور

---

*ابن رشد کی تفسیر مابعد الطبیعت میں اس طرز کار کی واقعی مثالوں کے لیے دیکھیے "Table des Partie de *la Metaphysique* d' Aristote commentee par Averroes, pp 25 *et seq* " in *Averroes. Tafsir Ma Ba'd at-Tabi'at ou "Grand Commentaire de la Metaphysique d'Aristote"* (*deuxieme volume*). Texte Arabe inedit. Etabli par Maurice Bouyges Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1942 Bibliotheca Arabica Scholasticorum

اس وقت اس کتاب کی صرف دوسری جلد دستیاب ہوسکی ہے. البتہ باقی جلدوں کی اشاعت کی تفصیل ان کی غیر موجودگی میں بھی دی جاسکتی ہے. اس کتاب کی پہلی جلد ۱۹۳۸ میں شائع ہوئی تھی. ۱۹۵۲ میں چوتھی جلد کی اشاعت کے ساتھ اس کے اجزاء کی تکمیل ہوئی.

(۲۱) ابن رشد والرشدیة ص ۷٤

(۲۲) Pythagoras of Samos (580-500 B.C.) دیکھیے ونڈل بنڈ کی تاریخ فلسفہ (مذکورہ بالا) ص‌ص ۳۱ - ۳۰ نیز ملاحظہ ہو Friedrich Ueberwegs (*Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*) herausgegeben von Max Heinze, Berlin, 1903. pp 62—72

(۲۳) Protogoras (the Sophist) of Abdera (480-410 B C) دیکھیے تاریخ فلسفہ ونڈل بنڈ ص ۷۰ یوبرویگز ص ۱۰۹

(۲٤) Democritus of Abdera (ca. 460—360 B. C.). Windelband (*op. cit.*) pp. 101 f.

کی تاریخ میں نیا تھا اور جو اس کی محققانہ دیانت اور مفکرانہ تجسس کی دلیل ہے۔ وہ طریقہ یہ تھا کہ اس نے شرح کی تین قسمیں بنائی: (۱) شرح اکبر، (۲) شرح اوسط اور (۳) تلخیص۔ جب وہ ارسطو کی کسی کتاب پر کام کرنا چاہتا تھا تو سب سے پہلے تو وہ ان تمام عربی تراجم کی طرف رجوع کرتا تھا جو اس کو دستیاب ہوسکتے تھے (ان ترجموں کے تقابل سے اس کو اتنی بصیرت حاصل ہوگئی تھی کہ یونانی زبان سے ناواقفیت کے باوجود، بسا اوقات وہ مترجمین کی غلطیوں اور خامیوں کی تہ تک جاکر ارسطو کا اصل مفہوم نکال لاتا ہے)۔ ان ترجموں میں ارسطو کی مطلوبہ کتاب کو پڑھ لینے کے بعد، وہ اس کی تلخیص اور شرح اوسط تیار کرتا تھا۔ ان دو قسم کی چیزوں میں وہ ارسطو کے مطالب کو اپنے لفظوں میں بیان کردیتا تھا، بلکہ بسا اوقات خود اپنے ذاتی اور انفرادی نظریات کو بھی ان کے اندر سمودیتا تھا۔ جب یہ تیاریاں مکمل ہوجاتی تھیں تو شرح اکبر کی باری آتی تھی۔ اس شرح میں ابن رشد ارسطو کا قول پیش کرتا تھا (جس کو کبھی وہ ایک عربی ترجمے سے اخذ کرلیتا تھا اور کبھی دوسرے سے)، اور اس قول کے ختم پر کسی مناسب لفظ سے ابتدا کرتے ہوئے، اپنی شرح پیش کرتا تھا۔ اپنی اس شرح میں وہ ان تراجم پر تبصرہ بھی کردیتا تھا جو اس نے استعمال کیے تھے۔ کبھی کبھی ان سب تراجم میں کوئی عبارت غائب یا ناقص یا ناقابل فہم ہوتی تھی۔ چنانچہ ابن رشد اس نقص کو دور کرنے کی یا اس خلا کو بھرنے کی کوشش کرتا تھا۔ کہیں کہیں تراجم میں اختلاف اس وجہ سے ہوتا تھا کہ مترجمین نے نص یونانی کی مختلف شکلیں دیکھی تھیں۔ ابن رشد کی شرح میں اس اختلاف کی طرف اشارہ کردیا جاتا تھا، بلکہ ایک شکل کو دوسری پر ترجیح دینے کی وجہ بھی بتادی جاتی تھی۔ ابن رشد کی دانست میں، ارسطو کے بعض شارحین نے اس کی کتابوں کے ابواب («کتابوں») کی ترتیب بگاڑدی تھی، چنانچہ وہ خود اصل ترتیب کے دوبارہ قائم کرنے کے امکان پر بھی غور کرتا تھا[20]۔

(۲۰) ابن رشدوالرشدیة ص ٦٢ اور اس سے آگے۔

اقوال کے مصادر سے « تہافت التہافت » میں اور دوسری جگہوں پر بحث کی، اور یہ بتایا کہ انہوں نے ابن سینا کی تحریروں کو سامنے رکھا تھا، لیکن پھر وہ یہ سمجھنے لگے تھے کہ ان تحریروں پر وارد ہونے والے اعتراضات سے خود فلسفہ کا بھی رد ہوسکتا ہے۔ دوسری طرف، جب ابن رشد نے ابن سینا کی تحریروں پر نظر ڈالی تو اس نے یہ بآسانی دیکھ لیا کہ وہ کس طرح سے اور کتنے مقامات پر ارسطو کی تعلیم سے انحراف یا تجاوز کرتی ہیں۔ ابن سینا کے اس قسم کے تصرفات کو اس نے « تہافت التہافت » میں اور اپنی دوسری تحریروں میں بیان کیا، اور ایک مستقل رسالہ بھی لکھا جس میں اس نے ابن سینا کے مشہور نظریہ واجب الوجود کے بعض گوشوں کو فلسفۂ قدیم کے مسلک سے ممیز کرنے کی کوشش کی[19]۔

ابن رشد کی ان ساری کوششوں کا مدار اس چیز پر تھا کہ اگر کوئی بات کہی جائے تو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس کا کہنے والا کس سے خطاب کررہا ہے اور خود اس کے اپنے الفاظ یا تصورات کن اشخاص سے یا کن کتابوں سے متاثر ہوئے ہیں۔ یہ کام خالصاً تحقیقی ہے۔ ابن رشد جب اس طریقے سے سوچنے لگا تو اس نے یہ بھی دیکھ لیا کہ ابن سینا یا اور دوسرے شارحین کے یہاں ارسطو کی تحریف کچھ تو قصد وارادہ سے ہوئی ہے، اور کچھ ان مجبوریوں کی وجہ سے جو ان لوگوں کے اسالیب بحث وغیرہ سے پیدا ہوئی تھی۔ یہ لوگ کوئی ایسا شاندار تحریری قاعدہ نہیں برتتے تھے جس کی مدد سے شرح کو اصل سے الگ کیا جاسکے۔

ان لوگوں کی مثال سے سبق حاصل کرنے کے بعد، ابن رشد نے خود اپنی شرح ارسطو کے لیے ایک ایسا طریقہ اختیار کیا جو اس فن

---

(۱۹) مقالة فی الرد علیٰ ابی علی بن سینا فی تقسیمه الموجودات إلی ممکن علی الإطلاق و ممکن بذاته و إلی واجب بغیره و واجب بذاته۔ دیکھیے ابن رشد و الرشدية تاليف ارنست رینان (E. Renan. Averroès et l'Averroïsme — Paris 18.2) ترجمہ عربی از عادل زُعیتر۔ (قاہرہ ۱۹۵۷) ص ۸۴

میں امام غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸ء) کا نام قابل ذکر ہے۔ انہوں نے «تہافت الفلاسفہ» میں جب فلسفیانہ نظریات پر تنقید کا ارادہ کیا تو ان کے سامنے یہ سوال آیا کہ ان کا اشارہ کس فلسفی یا کن فلاسفہ کی طرف ہونا چاہیے۔ چنانچہ کتاب کے پہلے مقدمے[16] میں انہوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ فلسفے سے ان کی مراد تعلیم ارسطو ہوگی اس لیے کہ «معلم اول» نے علم و حکمت کے نظام کی اصلاح اور تالیف کی تھی۔ پھر ارسطو کے مترجمین اور شارحین کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں کی تصانیف میں انتشار ہونے کی وجہ سے وہ صرف فارابی اور ابن سینا کو فلسفۂ ارسطو کا ترجمان سمجھنے کے لیے تیار ہیں۔ لیکن جب وہ کتاب کے اصل مسائل کی طرف آتے ہیں تو زیادہ تر ان کی تنقید کا رخ ابن سینا کی طرف رہتا ہے۔ البتہ بعض موقعوں پر وہ ابن سینا کا قول وثوق کے ساتھ پیش کردینے کے بعد یا تو اس کو ارسطو کی رائے سے انحراف کا نام دیتے ہیں،[17] یا اس باب میں شبہہ کا اظہار کرتے ہیں کہ زیر بحث مسئلے میں ابن سینا کے قول کو ارسطو کا نمائندہ سمجھا جاسکتا ہے یا نہیں[18]۔

ارسطو، ابن سینا اور غزالی کے درمیان کھینچے جاسکنے والے خطوط کی ناا ستواری نے ابن رشد کو بہت زحمتیں دیں۔ اس کو ایک طرف تو غزالی کی اس مہیب تنقید کا رد کرنا تھا جس نے عالم اسلام میں فلسفہ کے درس کی بنیادوں کو متزلزل کردیا تھا، دوسری طرف اس نے یہ بھی محسوس کیا کہ ابن سینا نے بعض جگہ پر ارسطو کے افکار میں کافی تراش خراش کردی ہے۔ غزالی کی تنقید کا رد کرنے کے لیے اس نے ان کی تعلیمات کا مختلف زاویوں سے مختلف وقتوں میں جائزہ لیا۔ جہاں تک ان کی فلسفہ دانی یا فلسفہ شکنی کا تعلق تھا، اس نے ان کے

---

(۱۶) دیکھیے انگریزی ترجمہ تہافت الفلاسفۃ از صبیح احمد کمالی (پاکستان فلوسافکل کانگرس، لاہور ۱۹۵۸) ص ۴

(۱۷) ایضاً ص ۷۹

(۱۸) ایضاً ص ۲۲

(۱۱۹۸-۱۲۶ام) جیسے جلیل‌القدر مفکرین کے کام آئے۔ ارسطو کی تعلیم کو مقبول یا مروج بنانے میں فارابی کا جو حصہ ہے اس کا متقدمین نے اچھی طرح سے تجزیہ نہیں کیا تھا، چنانچہ موجودہ زمانے میں بعض محققین کی توجہ اس پر مرکوز ہے[۱۲]. ابن سینا، جس کو بعض مورخین فلسفہ[۱۳] سب سے زیادہ مستند («معرب») شارح ارسطو کہتے ہیں، ارسطو کے افکار کا تو بہت بڑا مبلغ اور ناقد ہے، لیکن ارسطو کے کلام کے ایک راوی کی حیثیت سے اس کا کارنامہ محل نظر ہے۔ کچھ اپنے زمانے کے غیر کامل طریقوں کا اتباع کرتے ہوئے، اور کچھ خود اپنے نوادر کو عرض کرنے کے شوق سے، اس نے اپنی کتابوں میں ارسطو کے اور خود اپنے اقوال کو اس طرح سے خلط ملط کردیا ہے کہ اب ان کو چھانٹ کر الگ الگ رکھنے کے لیے ایک نئی شرح کی ضرورت ہے[۱۴]. اس مشکل کو حل کرنے کی کوشش انہیں لوگوں نے کی (اور کررہے ہیں) جو ابن سینا کی عظمت کے معترف ہوتے کے ساتھ ساتھ اس سے ایک قسم کی عقیدت بھی رکھتے ہیں[۱۵]. لیکن جو لوگ نکتہ چینی کی طرف مائل تھے انہوں نے ابن سینا کی روایت ارسطو کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اس سلسلے

---

(۱۲) دیکھیے R Walzer, "Aristutalis," *Ency of Islam* (New Edition) Leiden, 1954

(۱۳) دیکھیے (مذکورہ بالا) تاریخ فلسفہ از ونڈل بنڈ ص ۳۱۷

(۱٤) اس کے متبعین نے اس ضرورت کی طرف خاص توجہ کی ہے. مثلاً اس کی کتاب الاشارات و التنبیہات پر فخر الدین رازی اور نصیرالدین طوسی کی شرح (مطبوعہ مصر، مطبع خیریۃ، ۱۳۲۵ ھ) میں اس کے اقوال اور ان کے مصادر کی تمیز ملتی ہے۔

(۱۵) ابن سینا پر انسائکلوپیڈیا آف اسلام کے تذکرے میں ان کوششوں کی تفصیل مل سکتی ہے۔ موجودہ زمانے کے ایک باخبر مشرقی مبصر سے استفادہ مقصود ہو تو دیکھیے «حکمت بو علی سینا» تالیف شیخ محمد صالح حائری مازندرانی۔ با مقدمہ و ترجمۂ مؤلف بقلم عمادالدین حسین اصفہانی. (تہران ۱۳۷۵ ھ) ۲ جلدیں۔ علی‌الخصوص جلد اول، ص ۳ اور دیگر صفحات۔

یحیٰ بن عدی (۸۹۳-۹۷۴م) ابو بشر متی (وفات ۹۴۰ م) اور اسطاث (? [illegible]) ابن ندیم کی اس تذکرے میں شامل ہیں[10]. یہ لوگ ارسطو کی کتابوں کو عربی میں منتقل کرنے والوں کے اولین قائد ہیں۔ ان کے زمانے میں ترجمے کے ساتھ ساتھ فلسفے کے مسائل سے مستقل اور جداگانہ بحثیں تو شروع ہوچکی تھیں (چنانچہ ان کے دوش بدوش عرب فلسفی کندی[11]، ان کے کارناموں کو استعمال کرتے ہوئے، فلسفیانہ تصورات کو عالم اسلام میں رائج کرنے کی کوشش کررہا تھا)، لیکن ابھی تک عربی لکھنے والوں میں ارسطو کے ترجمے کے ساتھ اس کی شرح کا رواج نہیں ہوا تھا (اس لیے کہ شرح کا موقع ترجمے کے بعد کافی دیر سے آتا ہے)۔ چنانچہ ان لوگوں نے ارسطو کی تعلیم کے ساتھ ہی کچھ ایسی شرحوں کا ترجمہ کرلیا جو اسکندر افرودیسی (حوالی ۲۰۰ م) اور نیقولاوس دمشقی (حوالی سنہ ۱ ق م) جیسے شارحین نے دوسری زبانوں میں لکھی تھیں، یہ تراجم اور تفاسیر فارابی (وفات ۹۵۰ م) ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷ م) اور ابن رشد

---

(۱۰) دیکھیے (مذکورہ بالا) فہرست ابن ندیم، جلد اول ص ۲۵۱،
ان لوگوں کی سوانح کے لیے دیکھیے *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* von Georg Graf Vatican City, 1944—51 . 4 vols (vol. II by index).

اسطاث کے نام میں شبہ کی گنجائش اس وجہ سے ہے کہ ابن ندیم نے لکھا ہے کہ اس نے مابعد الطبیعت کے ایک باب کا ترجمہ مشہور فلسفی کندی (وفات ؟ ۸۲۹م) کے لئے ایک ایسے نسخے سے کیا تھا جس میں اسکندر افرودیسی (حوالی ۲۰۰ھ) کی شرح بھی موجود تھی۔ فلوگل نے اپنی تعلیق (الفہرست، دوسری جلد، ص ۱۱۵) میں بتایا ہے کہ کندی سے ملنے والے Eustathius کا حال اس کو یقین کے ساتھ معلوم نہیں۔ گراف (تاریخ ادب عربی مسیحی، دوسری جلد ص ۲۵٦) نے بھی اسطاث کا حال کچھ اسی طرح سے لکھا ہے کہ موجودہ مسئلے کی تحقیق نہیں ہوتی۔ اس شخص کے نام کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ اس کا ترجمہ مابعد الطبیعت ابن رشد کے استعمال میں رہا تھا۔

(۱۱) دیکھیے رسائل الکندی الفلسفیۃ. تحقیق: محمد عبدالہادی ابوریدۃ. دارالفکر العربی، (مصر ۱۹۵۰م) ص ۹ اور دیگر صفحات۔

محض اس کی ترجمانی کی گئی ہے، یا جو شستہ ہونے کے باوجود غیر مربوط ہیں اور بحث کے تسلسل کو توڑ دیتے ہیں۔ یہ دونوں عیب دوسرے (الفا دکاپا) میں پائے جاتے ہیں. اس لیے کہ یہ حصہ گذشتہ اور آئندہ حصوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، اور کہا جاتا ہے کہ یہ ان یادداشتوں پر مشتمل ہے جن کو ارسطو کے ایک شاگرد (پے سی کاپس) نے استاد کے کسی سبق یا سبقوں کے کسی سلسلے کو سن کر قلم بند کیا تھا. اسی طرح چوتھے اور بارھویں باب کو اور گیارھویں باب کے آخری حصے کو بھی ارسطو کے شاگردوں کا یا اس کے مقلدین کا مرہون منت سمجھا جاتا ہے[۷]. موجودہ زمانے میں اس کتاب کی ہر اشاعت کے لیے وہ نص یونانی ایک معیار ہے جو برلن اور پیرس کی مشہور طباعتوں میں اختیار کی گئی ہے[۸]. اس کے علاوہ، خاص طور سے مابعد الطبیعت کے ترجمے یا شرح یا تاریخی تحقیق یا فلسفیانہ تنقید کے سلسلے میں جو نام مشہور ہیں ان میں سے ریویسان، گلیزر، بونٹز، لیےگر اور راس کا یہاں پر ذکر کیا جاسکتا ہے[۹]. ان لوگوں کی تحقیقات سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مابعد الطبیعت اپنی صحت کے اعتبار سے ارسطو کی دیگر تصانیف کی طرح ہے (ان سے کم نہیں)، اور یہ کہ موجودہ شکل میں اس کے چودہ ابواب بالواسطہ یا براہ راست ارسطو کی تعلیمات کے اچھے ترجمان ہیں.

اب اس کتاب کے عربی تراجم اور تفاسیر کا سوال آتا ہے. ابن ندیم نے اس کے مختلف مترجمین کے نام اور ان کے کام کی تفصیل دی ہے. حنین بن اسحاق (۸۰۸-۸۷۳م) اسحاق بن حنین (وفات ۹۱۰م) یحیی

---

(۷) Tredennick (*op cit.*) p. xxxi.

(۸) *Aristotle's Works* :—

(i) ed. Berlin Academy (J. Bekker *et al*), 5 vols. Berlin 1831—70.
(ii) the Parisian ed. (Didot). 5 vols. Paris 1848—74.

(۹) F. Ravaisson. *Essai sur la Metaphysique d'Aristote.* Paris, 1837—46. (2nd ed. Paris, 1913).
G. C. Glaser. *Die Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1841.
H. Bonitz. *Observ. criticae in Arist. libros metaphysicos.* Berlin 1842. [German trans. of the *Met.*], Berlin 1847.
W. D. Ross. [(i) Commentary on the *Met.* and (ii) the trans. of the *Met.* (in the series of trans. of Aristotle's works edited by him)]. Oxford 1924.
W. W. Jaeger. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Arist.* Berlin 1912.

کا تعلق اشیاء کو وجود میں لانے والے اور رکھنے والے اسباب سے ہے؛ ثانیاً، یونانی فلسفہ کے بنیادی مسائل کی طرف اس طرح واپس آکر، ارسطو نے اپنے پیشرووں کے افکار کا جائزہ لیا ہے اور ان کے مقابلے میں خود اپنے مسلک فکر کے امتیازات کو بہت کامیابی اور بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کردیا ہے۔ ثالثاً، یہ اس کتاب کے گہرے تاریخی اثرات کا ثبوت ہے کہ بعد والوں نے اس کے طویل نام سے Metaphysics کی اصطلاح اخذ کرلی۔ اگرچہ انہوں نے اس نئے علم کی تعریف اور تکمیل میں ارسطو سے ہٹ کر بھی راہیں نکالی ہیں، تاہم ارسطو کی یہ کتاب ان کی اسی طرح رہنمائی کرتی رہی ہے جس طرح خود اس کے موجدانہ افکار نے افلاطون کے زیر اثر تربیت پائی تھی۔ رابعاً ایک مترجم کی جس چیز سے ہمت افزائی ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ کتاب مابعد الطبیعت میں ارسطو نے بہت سادہ الفاظ اور عبارتوں کو بہت گہرے فلسفیانہ معنی پہنادیے ہیں، جس کی وجہ سے بعض جگہ پر بیان میں سہل ممتنع کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کی بہت سی اصطلاحات اس اعتبار سے منفرد ہیں[5]۔

مابعد الطبیعت خود ارسطو کے قلم سے لکھی ہوئی کتاب نہیں ہے۔ دراصل اس کی اساس ان اسباق پر ہے جو ارسطو نے مدرسے میں دیے تھے، یا ان مختصر اور غیر منظم یادداشتوں پر ہے جو اس نے ان اسباق کے لیے تیار کی تھیں۔ قدیم شارحین نے اس کی تالیف اور آرائش کو یوڈی مس سے منسوب کیا ہے[6]۔ اپنی موجودہ شکل میں یہ بعض ایسے اجزاء پر مشتمل ہے جن میں ارسطو کے قول کو بعینہ پیش کرنے کی بجائے

---

(۵) مثلاً پانچویں باب میں (جو تعریفات پر مشتمل ہے) «شروع» یا «ضروری» یا «ایک» جیسے لفظوں کی تشریح میں فلسفۂ ارسطو کے مہمات امور بیان کیے گئے ہیں۔

(٦) ونڈل بنڈ نے تھوفراسٹس (ق ۲۸۷ - ۳۷۰) کا تذکرہ کرنے کے بعد یوڈی مس کو صرف اس کا معاصر اور شریک کارکہ دیا ہے۔ دیکھیے تاریخ فلسفہ (مذکورہ بالا) ص ۱٦۱۔

ارسطو کا رسالۂ مابعد الطبیعت
اور اس کا عربی ترجمہ و تفسیر

ارسطو کی تصنیف *TWN META TA PHUSIKA* («وہ چیزیں جو طبیعیات[1] کے بعد آتی ہیں») تاریخ فلسفہ و ادب میں اور خود اس کی تصانیف میں اعلیٰ درجہ پر فائز ہے۔ اس کتاب میں جس علم سے بحث کی گئی ہے اس کو ارسطو نے «حکمت» کا نام دیا ہے، اور اولین اسباب اور مبادی کو اس کا موضوع بتایا ہے[2]۔ بعد والوں نے اس کو «الہیات» اور «کتاب‌الحروف» کے نام سے بھی پہچانا ہے[3]۔ اس کتاب کی اہمیت کی چار بڑی وجہیں ہیں اولاً خود ارسطو کے نظام فکر میں اس کا مرتبہ یہ ہے کہ یہ اس کا نظریۂ کائنات پیش کرتی ہے۔ اپنی دوسری تصانیف میں اس نے زیادہ تر اس چیز پر توجہ صرف کی تھی جس کو «زبان علم» سے تعبیر کیا جاسکتا ہے[4] اور جس کا وہ موجد ہے۔ لیکن اس کتاب میں اس نے یونانی فلسفے کے ان بنیادی مسائل کی طرف رجوع کیا ہے جن

---

(۱) یہاں اس لفظ سے ارسطو کے وہ رسائل مراد ہیں جن میں طبیعی اشیاء سے بحث کی گئی ہے۔ صرف اسی موقع پر «مابعدالطبیعت» کی بجائے «مابعدالطبیعیات» کا استعمال زیادہ مناسب ہوسکتا ہے۔ لیکن آخرالذکر لفظ ثقیل ہے، اور قدیم عربی میں بہت کم استعمال ہوتا ہے۔

(۲) *Metaphysics* 982 a 2—3.

(۳) دیکھیے *Aristotle. The Metaphysics* Books i—ix With an English trans. by Hugh Tredennick. Harvard Univ P., 1947 (The Loeb Classical Library). P XXV.

نیز ملاحظہ ہو Ibn al-Nadim *Kitab al-Fihrist ed* Gustav Flugel, Leipzig, 1872 (2 vols). I 251.

«کتاب‌الحروف» کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کتاب کی ترتیب یونانی حروف کے مطابق تھی۔

(٤) "Language of Science."

دیکھیے W. Windelband. *A History of Philosophy*. Trans into Eng by James H. Tufts. 2nd ed. New York, 1923. P, 139.

سلوک میں۔ اصطلاحات کا یہ انتخابی مجموعہ سارے ملک (یا برصغیر) کے لیے قابل قبول ہوسکتا ہے۔

چاہے ارسطو کے ترجمے کی طرف کوئی صرف ذاتی شوق سے متوجہ ہو، یا وہ اپنی کوشش کو کسی دوسرے مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ بناکر چلا ہو، بہر صورت یہ ضروری ہے کہ دو باتوں کا لحاظ رکھا جائے۔ اولاً یہ لازم ہے کہ ترجمہ یونانی زبان سے ہو۔ یہ صحیح ہے کہ پرانے زمانے میں بہت سے مترجمین نے ارسطو کی اپنی زبان کی بجائے کسی متقدم ترجمے سے اس کی تعلیمات کو اخذ کیا۔ اور موجودہ زمانے میں تو دنیا کی جلیل‌القدر زبانوں میں اس کے اتنے بہت سے اور کامیاب ترجمے موجود ہیں کہ اس کے افکار کو سمجھنے کے لیے یونانی اصل سے واقفیت کی کوئی ضرورت ہی باقی نہیں رہی ہے۔ لیکن ہمارے زمانے میں علمی تحقیق کی دنیا میں اب یہ قاعدہ یوں مسلم ہے کہ ترجمہ کا ترجمہ اصل سے انحراف ہے، اس کی تبلیغ نہیں۔ ثانیاً یہ ضروری ہے کہ ترجمے میں مختلف مترجمین کی کوششیں شامل ہوں۔ خود متقدمین نے اس کام میں ان‌گنت افراد کی طویل مدتوں تک جاری رہنے والی محنتیں صرف کی ہیں اور اس معاملے میں ہمیں ان کے نقش قدم پر چلنا چاہیے۔

چنانچہ اس مضمون نگار کی یہ خواہش ہے کہ ترجمے کے کام کو باقاعدہ چلانے کے لیے، اور تعاون کی صورتیں فراہم کرنے کے لیے ایک انجمن بنائی جائے جو The Aristotelian Society of India کے نام سے موسوم ہو۔ یہ انجمن ان دو (لسانی اور فلسفیانہ) حیثیتوں کی جامع ہوگی جو ہندستان کی انجمن ترقی اردو اور فلوسافکل کانگرس کے مقاصد میں شامل ہیں۔ اس کا سب سے پہلا اور سب سے زیادہ مشکل کام یہ ہوگا کہ یہ اردو میں اور ہندستان کی دوسری زبانوں میں ارسطو کے ترجمے کا انتظام کرے گی لیکن ثانوی طور سے بعض دوسرے علمی اور تحقیقی کاموں پر بھی اس کی توجہ صرف ہوسکتی ہے۔

غرض سے اصطلاحات علم کا کوئی مجموعہ درکار ہوتا ہے، اس وقت اس زبان میں ارسطو کے ترجمے سے یہ مشکل بڑی حد تک حل ہوجاتی ہے، یا کم سے کم اس کے حل کی ان گنت راہیں نکل آتی ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ارسطو کی تعلیم محض افکار و نظریات کی پرداخت تک محدود نہیں ہے، بلکہ وہ ایک ایسے نظام علوم کا جوڑنے یا سنوارنے والا بھی ہے جو صدہا بیش قیمت علمی اصطلاحات پر مشتمل ہے۔ ان اصطلاحات کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ ان کے درمیان ایک باہمی ربط اور تلازم ہے۔ چنانچہ جب یہ کسی نئی زبان میں منتقل ہوتی ہیں تو پہلے سے ان کی جڑ مضبوط ہوتی ہے اور نئی جگہ پر خود ان کی اپنی شاخیں پھلنے لگتی ہیں۔ اس کے علاوہ ارسطو کی تصانیف سے کسی نئی زبان کو یہ سبق ملتا ہے کہ علمی مسائل کو بیان کرنے کے لیے وہ اچھے سادہ الفاظ ہی سے کام لے سکتی ہے — شرط یہ ہے کہ ان کی بنیاد فکر اور مشاہدہ پر ہو، اور ان کے استعمال میں سلیقہ اور استقامت برتی جائے۔ مثلاً اردو زبان جو اب تک بلند مطالب کے لیے عربی کی دست نگر ہے، ارسطو کے ترجمے میں (اور اس کے بعد بہت سے طبع زاد علمی کاموں میں) اپنے سادہ اور دیسی الفاظ کو اس بلند مرتبے پر پہنچا سکتی ہے کہ وہ علمی ضرورتوں کو پورا کریں اور معیاری اصطلاحیں بن جائیں۔

تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ یہ دو فائدے متعدد زبانوں کو حاصل ہوئے ہیں اور اردو کو بھی حاصل ہوسکتے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ اردو زبان کا اپنا مزاج ارسطو کے ترجمے سے کس طرح متاثر اور منقلب ہو سکتا ہے، تو یہ بہت دور کی بات ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس کے امکانات بے شمار ہیں۔ ان امکانات کی تشخیص کی ایک راہ جو اس مضمون نگار کی سمجھ میں آتی ہے یہ ہے کہ اردو کے ساتھ ساتھ ہندستان اور پاکستان کی دوسری زبانیں بھی ارسطو کی طرف متوجہ ہوں۔ اگر ایسا ہوجائے تو ان سب زبانوں کے تراجم سے ایک قدر مشترک کا چھانٹ لینا مشکل نہ ہوگا، اس لئے کہ ان زبانوں میں بہت سے عناصر

ارسطو کے ایک قدیم ترجمے سے
لغوی استفادے کی تدبیر

ڈاکٹر صبیح احمد کمالی*

(۱)

تمہــید

اس مضمون میں ہمیں ارسطو کے ایک قدیم عربی ترجمے کا ذکر کرنا ہے جس پر ابن رشد کی تفسیر مابعد الطبیعت (از ارسطو) کا مدار ہے۔ مذکورہ ترجمے اور تفسیر سے بحث کرنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مضمون کے لکھنے کی ضرورت بتادی جائے، اور یہ بیان کردیاجائے کہ یہ کس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

اب سے تقریباً پانچ سال پہلے، موجودہ مضمون نگار نے ارسطو کی مابعد الطبیعت کو یونانی زبان سے اردو میں منتقل کرنے کا کام شروع کیا تھا۔ یہ ترجمہ اب پانچویں باب («کتاب») سے آگے بڑھ چکا ہے۔ اس کی تیاری میں یونانی اصل کو سامنے رکھنے کے علاوہ، عربی اور انگریزی و جرمن تراجم مابعد الطبیعت سے بھی استفادہ کیا گیا تھا، تاکہ اصطلاحات کی مقارنت سے اردو مترجم اپنی ضرورت کے مطابق لفظوں کا انتخاب آسانی کے ساتھ کرسکے۔

ارسطو کے ترجمے کی اہمیت محتاج شرح و بیان نہیں ہے۔ عربی زبان کی اور یورپ کی مختلف زبانوں کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ جس وقت کسی نیم پختہ زبان کو اپنے علمی وسائل کی ترقی اور توسیع کی

---

* ڈاکٹر صبیح احمد کمال فیلو ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

متون :

مطبوعات جدیدہ :

* * *

مجلۂ علوم اسلامیہ

جون ۱۹٦۲

فہرست مضامین

مقالات :

معلومات و مراسلات :

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے

ایک شمارے کی قیمت پانچ روپے
رجسٹری کے مصارف ایک روپیہ

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ

نمبر ۱

جلد ۳

مجلۂ علوم اسلامیہ

جون ۱۹۶۲

ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ